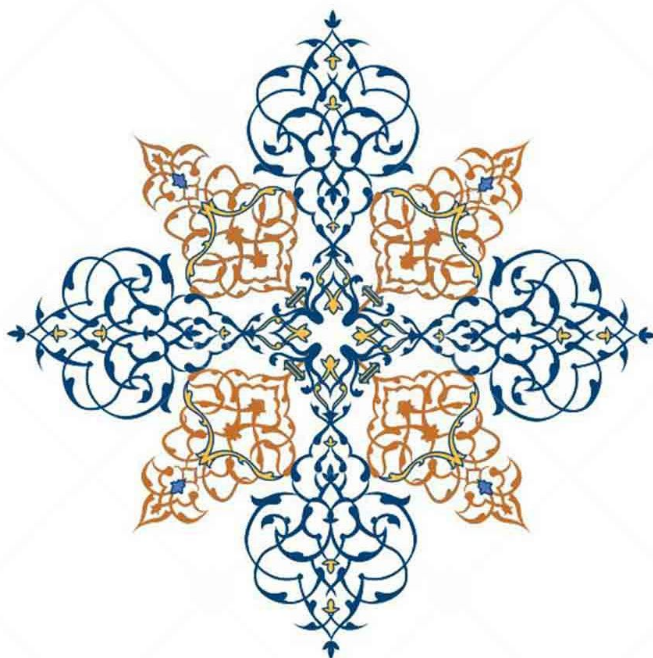
هستی‌شناسی عرفانی اهل حق

بررسی تطبیقی اندیشهٔ ظهور، تجلّی و انسان کامل
در عرفان اسلامی و آیین اهل حق



دکتر فاطمه محمّدی عسکرآبادی



بسم الله الرحمن الرحيم

هستی‌شناسی عرفانی اهل‌حق

بررسی تطبیقی اندیشهٔ ظهور، تجلّی و انسان کامل

در عرفان اسلامی و آیین اهل‌حق

نوشتهٔ

دکتر فاطمه محمّدی عسکرآبادی

سرشناسه	: محمّدی عسکرآبادی، فاطمه ۱۳۵۶-
عنوان و نام پدید آور	: هستی‌شناسی عرفانی اهل حق: بررسی تطبیقی اندیشهٔ ظهور، تجلّی و انسان کامل در عرفان اسلامی و آیین اهل حق/ نوشتهٔ فاطمه محمّدی عسکرآبادی
مشخصات نشر	: تهران: دستان ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری	: ۵۱۹ ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۷-۱۷۶-۰
فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: کتابنامه: ص. [۴۸۷]- ۵۰۵.
یادداشت	: نمایه.
عنوان دیگر	: بررسی تطبیقی اندیشهٔ ظهور، تجلّی و انسان کامل در عرفان اسلامی و آیین اهل حق
موضوع	: اهل حق - - ایران Ahl-i Haqq - - Iran
موضوع	: عرفان Mysticism
موضوع	: تجلّی *Manifestation
رده بندی کنگره	: BP ۲۴۱/۴
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۵۳۸۷
شماره کتابشناسی ملّی	: ۷۵۷۶۰۱۶



انتشارات دستان

میدان انقلاب، خ اردیبهشت، خ وحید نظری، پلاک۱٤٦. تلفن: ٦٦٩٥٤٨٠٠

نام کتاب: هستی‌شناسی عرفانی اهل حق

(بررسی تطبیقی اندیشهٔ ظهور، تجلّی و انسان کامل در عرفان اسلامی و آیین اهل حق)

نویسنده: فاطمه محمّدی عسکرآبادی

چاپ اوّل: ۱٤۰۰- شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه - چاپ: شریف

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۷-۱۷۶-۰

تلفن پخش: ٦٦٤٦١٠٢١ **قیمت: ۱۱۰۰۰۰تومان**

تقدیم به پیشگاه

ذات نورانی قطب عالم امکان

انسان کامل، امام زمان(ارواحنا فداه)

فهرست

پیشگفتار

نخستین مسألهای که هر انسان متفکّر و شعورمند با آن مواجه می‌شود، پدیدهٔ «وجود» یا «هستی» است. انسان شعورمند، با اندکی تأمل درمی‌یابد که دارای «هستی» یا «وجود» است و «بودِ» او، بخشی از یک «هستی» و «وجود» عظیم‌تر است که او را فراگرفته است. انسانهای متفکّر و اندیشمند، در طول تاریخ بشر، همواره در پی آن بوده‌اند که به حقیقت و چیستیِ «وجود» یا «هستی» پی ببرند، منشأ آن را دریابند، ماهیّت آن را بیابند و چگونگی عملکرد و ویژگی‌های آن را بفهمند و جایگاه انسان را نسبت به آن تبیین نمایند. به مجموعهٔ تحقیقات بشری برای دستیابی به حقیقتِ هستی و شناخت وجود، اصطلاحاً «هستی‌شناسی» (Ontology) اطلاق می‌شود.

بدیهی است که در طول تمدن بشری، «هستی‌شناسی»هایِ گوناگونی توسط انسانها عرضه شده است. مطمئناً هر انسان اندیشمندی، به فراخور استعداد، دانش و تلاش خود، به نوع خاصّی از «هستی‌شناسی» دست یافته است. از این میان، می‌توان به «هستی‌شناسی» فلسفی اشاره کرد که البته خود شامل زیر مجموعه‌های مختلفی است؛ چنانکه هر یک از فلاسفه، با توجّه به دریافت‌های خود از وجود، به ارائهٔ «هستی‌شناسی» خاصّ خود پرداخته‌اند که از آن میان می‌توان به «هستی‌شناسی» مشائی، اشراقی و مادّی اشاره کرد که هر یک مبتنی بر اصول خاصّی است.

یکـــی دیگـــر از انـــواعِ «هســـتی‌شناســـی»، «هســـتی‌شناســـیِ عرفـــانی» (Mystical Ontology) اســـت. در ایـــن نـــوع نگـــاه، حقیقـــتِ هســـتی، عبـــارت است از وجـودِ بـی‌نهایـتِ شـعورمندِ ازلـی- ابـدی کـه مـی‌تـوان آن را مسـاوی و مسـاوق بـا خداونـد دانسـت. بـه عبـارت دیگـر، از ایـن منظـر، وجـود، همـان خداسـت،[1] بـا ایـن توضـیح کـه دارای مراتـب، تجلّیـات و شـئوناتی اسـت. بـه سـخن دیگـر، مـی‌تـوان گفـت کـه «هسـتی‌شناسـی عرفـانی» مبتنـی بـر «اصـالت وجـــود» و نظریـــاتی دیگـــر همچـــون: «وحـــدت وجـــود»، «ظهـــور»، «تجلّـــی»، «حرکت حبّی» و «انسان کامل» است.

با ظهور انبیای الهی و شکل‌گیری معنویت دینی، نگـاه عارفانـه بـه هسـتی، بـه نوعی، در همهٔ ادیان، جلوه‌گر شد. از این میان، در دین اسلام – که همـواره جایگـاه ظهور و بروز عارفانی برجسته بوده است– «هستی‌شناسی عرفانی»، جایگـاه ویـژه‌ای دارد و مباحثی که توسط عارفان مسلمان در متـون عرفـانی ایشـان– اعـم از عرفـان عملی و عرفان نظری– مطرح شده است، در تمدن عرفانی بشـر، کـم‌نظیـر و حتّـی شاید بتوان گفت که بی‌نظیر است.

یکی دیگر از «مکاتبِ فکریِ عرفانی» که در کنار سایر مکاتبِ «عرفانی، ایرانـی، اسلامی»، بالیده، «آیین اهل حق» است. متأسفانه تاکنون آن‌گونه که بایسته و شایسـته است به این «مکتبِ فکری» پرداخته نشده است و از همین روی، این مکتبِ فکری، برای بسیاری از پژوهشگران، ناشناخته و یا همراه با ابهام باقی مانده است.

معرفی نشدن آیین اهل حق، دلایل متعدّدی دارد کـه از آن میـان مـی‌تـوان بـه: منتشر نشدن و در دسترس نبون آثار مکتوب ایشان؛ کُردی و یا لَکی بودن زبان اکثـر متون آنها؛ عدم علاقهٔ معتقدان این آیین به گفتگو و به اشتراک گذاردن عقاید خـود؛

---

۱. چنانکه عارفان تصریح کرده‌اند که «اِنّ الوجودَ هُوَ الله»(به‌درستی‌که وجود، همان خداست). محیی‌الدین‌ابن‌عربی، **الفتوحات‌المکیّه**، بیروت، دارالصادر، بی‌تا، ج۲، ص ٥٥٦.

محیط جغرافیایی رشد و پیشرفت این آیین که اغلب در مناطق غربی و کوهستانی ایران و به دور از مجامع علمی مرکزی بوده است و ... اشاره کرد.

همین مسائل سبب شده است که برخی از پژوهشگرانی که در پی تحقیق در این آیین عرفانی بوده‌اند، به نتایج روشن و پذیرفتنی دست نیابند؛ زیرا از آنجاکه به منابع دست اوّل این آیین دسترسی نداشته‌اند و یا با زبان آنها به‌خوبی آشنا نبوده‌اند، معمولاً به صورت میدانی و با مصاحبهٔ با باورمندان این آیین، اقدام به نگارش برخی از آثار کرده‌اند و از آنجا که همواره در این روش از تحقیق، علاوه بر اینکه امکان خطا، سهو، لغزش و سوء برداشت از طرف محقّق وجود دارد، بی‌اطلاعی و یا تقیهٔ باورمندان نیز، مزید بر علّت می‌شود که این‌گونه آثار، توفیق چندانی نیابند.[1]

بنابراین برای دستیابی به یک دیدگاه علمی و همه‌جانبه به این آیین، لازم است که پژوهشگران به منابع دست اوّل آنها- که خوشبختانه در سالیان اخیر، به همّت عدّه‌ای از باورمندان فرهیختهٔ این آیین، تعدادی از آنها، به صورت رسمی و یا غیر رسمی، به زیور طبع آراسته شده و انتشار یافته است- مراجعه نمایند. این موضوع می‌تواند نویدبخش پژوهش‌های تازه و علمی در مورد آیین اهل حق باشد.

به نظر می‌رسد که برای رسیدن به یک نگاه علمی، دقیق و بی‌غرض نسبت به آیین اهل حق، لازم است که ابتدا «هستی‌شناسی» این آیین، از طریق متون دست اوّل ایشان، مورد بررسی قرار گرفته و روشن شود. بررسی این موضوع، دغدغهٔ اصلی پژوهش حاضر است.

نگارنده با پژوهش بر روی متون دست اوّل آیین اهل حق، دریافته است که این آیین، دارای «هستی‌شناسی عرفانی» است؛ یعنی اساس آن، مبتنی بر «وحدت وجود»،

---

۱. البته برخی از آثار عالمانه را که توسط برخی از محقّقان بی‌غرض نوشته شده است، باید از این دسته آثار سطحی جدا کرد. در فصل اوّل، ذیل قسمت «*برخی تحقیقات انجام شده دربارهٔ آیین اهل حق*»، به آثار پذیرفتنی این حوزه، اشاره خواهد شد.

«ظهور»، «تجلّی»، «حرکت حبّی»، «انسان کامل» و «ظهور و سریان حقیقت واحد در صُوَر گوناگون» است. البته این موضوعات، بر خلاف مباحث مطرح شده در متون «عرفان نظری»، به شیوهٔ طبقه‌بندی شده و منسجم و نظام‌مند مطرح نشده؛ بلکه اغلب به صورت پراکنده و گاه با زبانی تمثیلی و رمزی در لابلای متون ایشان بیان شده است. همین پراکندگی، سبب شده که اکثر پژوهشگران و حتّی گاه، معتقدان این آیین، بینش منسجم و دقیقی نسبت به «هستی‌شناسیِ» آن، نداشته باشند.

در پژوهش حاضر برآنیم که «هستی‌شناسیِ عرفانیِ اهل حق» را به صورت ساختارمند، طبقه‌بندی شده و بر اساس یک چینش علمی و منطقی، استخراج کرده و مورد بررسی قرار دهیم. به همین منظور، بهتر آن دیدیم که برای تبیین هر چه نیکوتر این نظام فکری، از ساختار منسجم و طبقه‌بندی شدهٔ عرفان نظری کمک بگیریم و دیدگاه‌های هستی‌شناسانهٔ این دو مکتبِ فکری را به صورت یک پژوهش مقایسه‌ای در کنار هم قرار دهیم.

در عرفان نظری، عارفان برجسته‌ای چون ابن‌عربی و شارحان او همچون قونوی، جَندی، کاشانی، قیصری و ... سعی کرده‌اند که «هستی‌شناسی عرفانی» را با کمک گرفتن از علم فلسفه و منطق، به صورت یک نظام طبقه‌بندی شده و ساختارمند عرضه کنند. به این صورت که تمام مباحث «هستی‌شناسی عرفانی» از قبیل وحدت وجود، مراتب ظهور و تجلّی(حضرات خمس)، مباحث مربوط به انسان کامل و خصوصیّات او و... را در یک نظام ساختارمند، عرضه کرده و مورد تحقیق قرار داده‌اند.

کنار هم قرار دادن دیدگاه‌های هستی‌شناسانهٔ اهل حق - که به صورت پراکنده در لابلای متون متعدّد ایشان بیان شده است- در کنار نظام‌وارهٔ منسجم عرفان نظری، سبب می‌شود که نظریات اندیشمندان آیین اهل حق نیز یک چینش منسجم و ساختارمند بیابد. به این ترتیب، محقّقان با سهولت بیشتری می‌توانند به

«هستی‌شناسی» آیین اهل حق دست یابند، علاوه بر این که این مقایسه، سبب می‌شود که عرفانی بودن «هستی‌شناسی» اهل حق با روشنی بیشتری نمایان گردد.

تذکّر این نکته لازم و ضروری است که از دیدگاه نگارنده، مقایسهٔ بین «هستی‌شناسی» آیین اهل حق و عرفان اسلامی، به هیچ وجه، به معنی اثبات وام‌گیری و یا تأثیرپذیری و تأثیرگذاری یکی از آنها بر دیگری نیست؛ بلکه هدف از این چینش و مقایسه، عرضهٔ ساختارمند و طبقه‌بندی شدهٔ «هستی‌شناسی عرفانی آیین اهل حق» است. هدف دیگر از این مقایسه، روشن کردن این موضوع است که اکثر مباحثی که در آیین اهل حق وجود دارد- که گاه، باعث تعجّب برخی به اصطلاح محقّقان و احیاناً سبب انکار و اتّهام برخی پیروان این مکتب فکری شده است- مباحثی نادر و شگفت‌انگیز نیست؛ بلکه مطالبی است که در همهٔ هستی‌شناسی‌های عرفانی و خصوصاً در «هستی‌شناسی عرفان اسلامی» مطرح بوده و با مبانی عقلی، فلسفی، دینی و شهودی سازگار و قابل اثبات است و عارفان مسلمان، مشابه این موضوعات را به انحای مختلف در آثار خود بیان داشته و به دفاع از آن پرداخته‌اند.

بنابراین، در پژوهش حاضر، سیر بیان مطالب را مطابق با نظام و ساختار مباحث عرفان نظری پیش خواهیم برد و علاوه بر استفاده از دیدگاه‌های ابن‌عربی و شارحان او، به فراخور و متناسب با مباحث، دیدگاه‌های سایر عارفان و حکیمان مسلمان همچون: سنایی، عطار، مولوی، عراقی، شبستری، جامی و ... را نیز در کنار دیدگاه‌های بزرگان آیین اهل حق، بیان کرده و به شرح، تحلیل و مقایسهٔ آنها خواهیم پرداخت.

کتاب حاضر، در هشت فصل، تدوین شده است. در فصل اوّل، پس از معرفی مختصر عرفان اسلامی و مراتب دستیابی به معرفت، سعی شده است که ضمن ارائهٔ دیدگاه‌های مختلف در تعریف آیین اهل حق، به تعریفی نسبتاً جامع از این مکتب

فکری دست یابیم. فصل دوم به توحید و اندیشهٔ وحدت وجود و تمثیل‌های مرتبط با آن از منظر عرفان اسلامی و آیین اهل حق اختصاص یافته است. فصل سوم دربارهٔ مفهوم ظهور و تجلّی در متون عرفان اسلامی و چگونگی بیان این مفهوم و اصطلاحات ویژهٔ آن در متون اهل حق است. در فصل چهارم به مبحث حرکت حبّی و علّت آفرینش از منظر عارفان مسلمان و بزرگان آیین اهل حق پرداخته شده است.

فصل پنجم در باب مقام ذات و یا غیب الغیب است که در متون اهل حق از آن به «یا» و «کَس‌نَزان» تعبیر می‌شود که مقامِ لاتعیّن و ورای ادارکات حسی است. در فصل ششم به تبیین مراتب ظهور و تجلّی حق‌تعالی در قوس نزول، موسوم به حضرات خمس، پرداخته و ضمن روشن ساختن خصوصیّات هریک از این حضرات و یا تعیّنات در عرفان نظری، مشابه همان مفهوم در آیین اهل حق را مشخّص کرده و به مقایسه و بررسی آنها پرداخته شده است.

فصل هفتم از این پژوهش به انسان کامل و خصوصیّات آن همچون: «کَوْن جامع بودن»، «مظهریّت»، «نخستین تجلّی بودن» و ... در عرفان اسلامی و آیین اهل حق اختصاص یافته و نشان داده شده که انسان کامل در هر دوی این مکاتب فکری، دارای جایگاهی ویژه و برجسته و ظهور عینی و آینهٔ تمام نمای ذات و صفات الهی است.

فصل آخر این پژوهش، به یکی از غامض‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث عرفانی، یعنی «ظهورات و بروزات کُمَّل» و یا «ظهورات متوالی انسان کامل»، اختصاص یافته و نشان داده شده است که از دیدگاه عارفان مسلمان و بزرگان اهل حق، حقیقتِ وجودی انسان کامل– به همراه مظاهر ائمهٔ اسماء الهی– در اعصار مختلف، به صُوَر گوناگون، ظهور می‌یابند و این ظهورات متوالی، به هیچ وجه، به معنای حلول و تناسخ نیست، بلکه تجلّی حقیقت واحد در مظاهر متعدّد است؛ چراکه بر اساس اندیشهٔ وحدت وجود– که از اعتقادات مشترکِ دو مکتب فکری عرفان اسلامی و

آیین اهل حق است– حلول، امری محال و غیر ممکن بوده و ظهورات کُمَّل نیز با تناسخ، متفاوت است. به قول شیخ محمود شبستری:

حلول و اتّحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است

تناسخ نَبْوَد این کز روی معنی ظهوراتی است در عینِ تجلّی

امیدوارم که این اثر مختصر، با وجود کاستی‌هایش، بتواند فضای مناسبی برای پژوهش‌های علمی و بدون تعصّب، دربارهٔ مکتبِ فکری اهل حق، فراهم آورد و با «عنایات حق و خاصان حق» در مسیر روشنگری و تبیینِ حقیقت، به کار آید.

در خاتمه، از محقّق فرهیخته، جناب آقای دکتر محمّدعلی سلطانی که قبل از چاپ، کتاب حاضر را مطالعه فرموده و علاوه بر ابراز خرسندی از نگارش این اثر، نکات ارزنده‌ای را به نگارنده یادآور شدند، قدردانی می‌کنم.

همچنین، سپاس خود را تقدیم می‌دارم به همسر ارجمندم، جناب آقای دکتر محمّد خدادادی که در طی نگارش این کتاب، از راهنمایی‌های ارزشمند ایشان، بهره‌ها برده‌ام.

فاطمه محمّدی عسکرآبادی

یزد – زمستان ۱۳۹۹

فصل اوّل

کلیّات

معرفی مختصر عرفان اسلامی

منظور از عرفان، معرفت به ذات و صفات پروردگار، یعنی همان حقیقتِ وجود است و عارف، کسی است که به این معرفت و شناخت دست یافته است. به این ترتیب، عرفان، محدود به دین یا مذهب خاصی نیست و در همهٔ ادیان، صورتی از عرفان را که متناسب با آن دین و مذهب است، می‌توان یافت. علّت این امر آن است که عرفان، چیزی جدای از دین نیست؛ بلکه می‌توان آن را حقیقتِ دین و مغز و لُبّ آن دانست که به باطنِ دین و اصل آن نظر دارد. این اهمیّت دادن به حقیقت و باطنِ دین، گاه تا حدّی است که ممکن است عارفان، در نظر عامهٔ مردم، افرادی بی‌توجّه نسبت به ظواهر دین به نظر برسند.

عرفان اسلامی، به معرفتی اطلاق می‌شود که از بطن اسلام برخاسته است. از آنجا که اسلام آخرین دین الهی است، حکمت بالغهٔ خداوند ایجاب می‌کند که کامل‌ترین نسخهٔ ادیان باشد و از همین رو، عارفان مسلمان نیز که برخاسته از این مکتب‌اند، به پیشرفته‌ترین و کامل‌ترین جهان‌بینی عرفانی دست یافته و آن را در قالب آثار خویش برای بشریّت به یادگار گذاشته‌اند.

جهان‌بینی عارفان مسلمان، علاوه بر کشف و شهود، مبتنی بر مبانی عقلی و فلسفی است و ایشان در آثار خود، با مدد گرفتن از دو بال عقلانیّت و کشف و شهود، نظام ساختارمند و زیبای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص خود را با زبانی هنری و ادبی که سرشار از تشبیه، استعاره و تمثیل است، برای طالبان حقیقت بیان داشته‌اند.

به این ترتیب، می‌توان دانست که عرفان، یک علم است و مبادی و مبانی خاص خود را دارد و در چارچوب عقل و منطق قابل بررسی است. این نکته در قرن هفتم هجری، یعنی زمانی‌که ابن‌عربی از طریق قواعد عقلی و فلسفی به شرح دریافت‌های عارفانه پرداخت، به اثبات رسید و مشخص گردید که اگرچه دریافت‌های عارفانه و کسب معرفت، در نهایت از طریق کشف و شهود صورت می‌گیرد، امّا این به معنای عدم حضور عقل یا تعطیلی آن نیست؛ بلکه عارف، ابتدا از طریق عقل و با تفکّر است که تصمیم به قدم گذاردن در مسیر کسب معرفت به ذات پروردگار می‌گذارد.

اصولاً، عارفان، عاقل‌ترین افراد روزگار خود و حکمای عصر خویش بوده‌اند که وقت خود را صرف مهمترین امور هستی، یعنی کشف «معمّای وجود» کرده‌اند تا نشان دهند که «هستی» چگونه پدید آمده و منظور پروردگار از آفرینش و خلقت چه بوده و جایگاه انسان و وظیفهٔ او، در عالم هستی، چیست. از سوی دیگر، در پی پاسخ دادن به این مسأله‌اند که انسان چگونه می‌تواند به اصل و مبدأ خویش باز گردد و بذر صفات الهی را که در نهاد او به صورت بالقوّه قرار داده شده، بارور سازد و به صفات الهی متّصف شود. بنابراین، علم عرفان به انسان می‌آموزد که از کجا آمده و اصل و منشأ او چیست و به کجا می‌رود؛ یعنی، غایت و منتهای کار او چیست، همچنین وظیفهٔ او در این عالم کدام است و برای رسیدن به مقصود حقیقی، چه کاری باید انجام دهد.

علم عرفان نیز مانند هر علم دیگری، دارای مبادی، مبانی و موضوع خاص خود است. معمولاً موضوعِ هر علم، میزان اهمیّت آن علم را نشان می‌دهد. از آنجا که موضوع علم عرفان، خود خداوند است، آن‌را متعالی‌ترین نوع علوم دانسته‌اند که به مهمترین موضوع هستی اختصاص دارد. البته عارفان در معرفی موضوع این علم، اغلب از واژهٔ «وجود» استفاده می‌کنند؛ زیرا معتقدند که خداوند، تنها وجودِ حقیقی است و از این جهت، «وجود» را مساوی و مساوق با «حق‌تعالی» می‌دانند و برای

روشن کردن تفاوتِ وجودِ حق‌تعالی با وجود کثرات(مخلوقات)، اغلب از حق‌تعالی به «وجودِ بی‌نهایت»، «وجودِ مطلق» و «مطلقِ وجود» تعبیر می‌کنند.

مبانی علم عرفان نیز با موضوع آن متناسب است؛ یعنی از آنجا که موضوعِ علم عرفان، حق‌تعالی است؛ مسائل اصلی آن نیز از یک‌سو، بیان مظاهرِ اسماء و صفات الهی و از سوی دیگر، چگونگی بازگشت انسان به اصل و مبدأ خود و بیان روش سیر و سلوک، از طریق ریاضت‌ها و اعمال و افکار ویژه برای سالکان است.

مبادی علم عرفان نیز، مجموعه‌ای از شناخت‌های قبلی برای طرح و حل مسائل این علم که شامل دانستن حدّ این علم، غایت آن و درک فایدهٔ این علم، همراه آشنایی با برخی اصطلاحات ویژه که برای درک جهان‌بینی عرفانی لازم است.

مجموع سخن آنکه در تعریف علم عرفان، براساس موضوع، مبانی و مبادی آن، می‌توان گفت: «هُوَ الْعِلْمُ بِاللّهِ سُبحانَهُ مِنْ حَیثُ اَسْمائه و صِفاته و مَظاهره و اَحوال الْمَبدأ و المَعاد. و بِحَقایقِ العالَمِ و بِکِیفیَّةِ رُجُوعها الی حَقیقَةٍ واحِدَة هی الذّات الاَحَدیّةِ و مَعَرفةُ طَریقِ السُّلوکِ و الْمُجاهِدَة لِتَخلیصِ النَّفسِ عَنْ مَضایق الْقُیودِ الْجُزئیّةِ، و اِتّصالها الی مَبدَئها و اِتّصافها بِنَعتِ الْاِطلاقِ و الْکُلّیّة».[۱]

یعنی: علم عرفان، علم به خداوند سبحان از جهت اسماء و صفات و مظاهر او، و به احوال مبدأ و معاد و به حقایق عالَم و به کیفیت بازگشت آن به سوی حقیقتِ واحدی است که همان ذاتِ احدی است. و نیز شناختِ راه سلوک و مجاهدت برای رهایی نفس از تنگناهای قیود جزیی و پیوستن آن به مبدأ خویش و اتّصاف آن به صفت اطلاق و کلّیّت است.

---

۱. داوود بن محمود قیصری، **رسائل قیصری**، رسالة فی التوحید و النبوة و الولایة، تصحیح سیّد جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱، ص٦.

دقّت در تعریف عرفان، نشان می‌دهد که تلاش آن در پاسخ‌گویی به دو گونه سؤال است. یکی، چگونگی پیدایش کثرات از ذات حق‌تعالی یا به تعبیر دیگر، چگونگی آفرینش که معمولاً از آن به «قوس نزول» تعبیر می‌کنند. دیگری، تبیین چگونگی رسیدن انسان به مقام فناء فی‌الله و بقاء بالله یا به تعبیر دیگر، بازگشت به اصل و حقیقت خویش است که از آن به «قوس صعود» تعبیر می‌کنند. به این ترتیب، قوس نزول، بیانگر چگونگی پیدایش کثرت از وحدت است و قوس صعود، بیانگر طریق سلوک الی‌الله و تبدیل کثرت به وحدت.

در یک تقسیم‌بندی دیگر، عرفان را به دو دستهٔ «عملی» و «نظری» تقسیم کرده و معتقدند که «عرفان نظری، بیشتر با قوس نزول و عرفان عملی، بیشتر با قوس صعود در ارتباط است. یعنی در عرفان نظری، بیشتر از چگونگی پدید آمدن کثرت از وحدت، مراتب وجود و حقیقت هستی بحث می‌شود و در عرفان عملی، بیشتر به اعمال و افعالی که می‌تواند سالک را از کثرت به عالم وحدت متّصل گرداند و غایت وجودی انسان، سخن به میان می‌آید».[۱]

گاه نیز، جهت تبیین مسائل ویژهٔ عرفانی در قوس صعود و نزول، از تعبیر «معرفت‌شناسی» و «هستی‌شناسی» عرفانی استفاده می‌شود. به این ترتیب، هرجا که صحبت از معرفت‌شناسیِ عرفانی است، منظور از آن، همان مسائل مربوط به قوس صعود است، یعنی تبیین راه و روش سلوکی و اعمالی که انسان را به سوی اصل خود، یعنی عالم الهی راهنمایی می‌کند و به او می‌آموزد که چگونه از طریق طی منازلی چون طلب، عشق، معرفت و ... به مقام فناء فی‌الله نائل شود.

در مقابل، جایی‌که صحبت از هستی‌شناسیِ عرفانی است، منظور از آن، بیان مسائل مربوط به قوس نزول است. یعنی، بیان دیدگاه عارفان، دربارهٔ چگونگی خلقت و مراتب آن از یک سو، و ارتباط میان «خدا و خلق» از سوی دیگر. این دو

۱. محمّد خدادادی، **خلوتگه خورشید** (درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی)، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹۶، ص۲۰.

بُعد، از دیدگاه عرفانی، در اندیشهٔ تمام عارفان مسلمان، مورد توجّه بوده و به شیوه‌های گوناگون، به بیان آنها پرداخته‌اند. شیوهٔ عارفان مسلمان در بیان این مسائل تا پیش از قرن هفتم هجری، اغلب به صورت استفاده از زبان تمثیلی و نمادین و در قالب حکایات است؛ چنانکه این روش در آثار سنایی و عطار به خوبی مشاهده می‌شود.

در قرن هفتم هجری، ابن‌عربی، شیوهٔ جدیدی را برای طرح این مسائل به کار گرفت. به این ترتیب که وی، سعی کرد از طریق ساختن اصطلاحات خاص برای هر مفهوم عرفانی، حالتی ساختارمند و منسجم به این علم ببخشد. از سوی دیگر، با تجزیه و تحلیل مفاهیم عرفانی، از طریق دلایل عقلی، فلسفی و منطقی، در روشن‌سازی علم عرفان و معرفی موضوع، مبانی و مبادی آن تأثیری به‌سزا داشت.

ابن‌عربی، آنچه را که عارفان پیشین به صورت پراکنده در آثار خود عرضه کرده بودند، به صورتی طبقه‌بندی شده و اصطلاح‌مند ارائه داد و این امر، کار را برای محقّقان این علم آسان ساخت، تا از طریق نظامی ساختارمند، به تحقیق و بررسی این علم و مقایسهٔ آن با سایر علوم بپردازند.

از آنجا که ابن‌عربی و شارحان او، بیشتر تلاش خود را متوجّه توضیح و تبیین مسائل عرفانی در قوس نزول، یعنی بیان بُعد هستی‌شناسانهٔ عرفانی کردند؛ اغلب، کتابهای آنها را در دستهٔ عرفان نظری قرار می‌دهند. هرچند در سخن ابن‌عربی و شارحان مکتب او نیز، مسائل مربوط به قوس صعود، یعنی بیان چگونگی سیر و سلوک مطرح شده، اما بسامد آن نسبت به بحث‌های عقلی و منطقی در مسائل قوس نزول و چگونگی خلقت و مراتب آن، کمتر است. در کتاب حاضر نیز، هرجا که صحبت از محقّقان عرفان نظری است، منظور ابن‌عربی و شارحان مکتب اوست که بیشتر بر بُعد هستی‌شناسی عرفانی تأکید داشته و از طریق دلایل عقلی و فلسفی به شرح و بسط این نظریه پرداخته‌اند.

در مباحث مربوط به قوس صعود، یعنی بُعد معرفت‌شناسی عرفانی نیز، عارفان معتقدند که طالبان کوی دوست، برای رسیدن به معرفت کامل و دستیابی به شناخت نهایی، باید مراتب مختلفی را پشت سر بگذارند تا به این جایگاه برسند. به عبارت دیگر، باید از شریعت شروع کرده، طی طریق نمایند تا به حقیقت برسند و آنگاه به معرفت ذات حق‌تعالی دست یابند. در ادامه، به صورت مختصر، به این مراتب اشاره می‌شود.

شریعت، طریقت، حقیقت

پیش از این گفته شد که عرفان، علم معرفت به ذات و صفات الهی است. یعنی، درک این موضوع که مبدأ آفرینش چیست و ارتباط او با موجودات، از جمله انسان، چگونه است. همچنین، انسان چگونه می‌تواند به حقیقت و مبدأ خویش شناخت یابد و به آن بازگردد.

عارفان معتقدند که انسان برای دست‌یابی به این معرفت، باید مراحل سه‌گانهٔ شریعت، طریقت و حقیقت را طی کند تا به معرفت برسد. این دیدگاه عارفان، مبتنی بر حدیثی از حضرت رسول اکرم(ص) است که فرمودند: «الشَّرِیعَةُ أَقْوَالِی وَ الطَّرِیقَةُ أَفْعالِی وَ الْحَقِیقَةُ أَحْوَالِی وَ الْمَعْرِفَةُ رَأسُ مَالِی».[1] یعنی: شریعت، سخنان من است، و طریقت، افعال من است، و حقیقت، احوال من است و معرفت، رأسِ سرمایه و دارایی من است.

---

۱. محمّد بن زین‌الدّین علی بن ابی‌جمهور احسائی، **عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة**، تصحیح مجتبی عراقی، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱٤۰۵ ه.ق، ج ٤، ص ۱۲٤؛ حسین بن محمّد تقی نوری(محدث نوری)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم، مؤسسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱٤۰۸ ق، ج۱۱، ص ۱۷۳؛ عزیزالدین نسفی، **الإنسان الکامل**، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸٦، ص۷٤.

از همین سخن پیامبر اکرم(ص)، می توان فهمید که شریعت، طریقت و حقیقت مقوله‌هایی متفاوت و جدا از هم نیستند؛ بلکه سه مرتبه از یک حقیقت‌اند که همان حقیقت وجودی انسان کامل محمّدی است.

مرتبهٔ «شریعت»، آن مرتبه از آگاهی است که از طریق شنیدن سخنان حضرت رسول(ص) یا همان انسان کاملِ عصر، حاصل می‌شود. طبیعی است که این مرتبه از آگاهی، برای همگان قابل دریافت است و همهٔ افراد، قادر به شنیدن سخنان ایشان و بهره‌گیری از آن اقوال و سفارشات هستند.

مرتبهٔ دیگر آگاهی و علم که در سخن حضرت رسول(ص) از آن به «طریقت» تعبیر شده، مرتبه‌ای بالاتر از شریعت است؛ چرا که طریقت، پیروی از رفتار و کردار حضرت رسول(ص) است و دانستن رفتار ایشان و پیروی از آن کار ساده‌ای نیست؛ زیرا هرکسی نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه، رفتار ایشان را درک کند تا بتواند دقیقاً مانند آن عمل کرده و به مرتبهٔ طریقت وارد شود.

مرتبهٔ «حقیقت»، باز هم بالاتر از مرتبهٔ پیشین است؛ چرا که در این مرتبه، فرد باید قادر به درک احوالات درونی حضرت رسول(ص) باشد تا بتواند شبیه آن حالات را در خود ایجاد کرده و از نظر حال درونی، مشابه حضرت رسول(ص) شود تا به مرتبهٔ حقیقت نائل آید.

این سه مرتبه از معرفت، با مراتب سه‌گانهٔ یقین، یعنی «علم‌الیقین»، «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» قابل مقایسه است؛ زیرا این هرسه نیز مراتبی از یقین‌اند، اما در اوّلی فرد، تنها از نظر علمی به یقین رسیده، مانند کسی که تا به حال آتش را ندیده، اما خصوصیات آن را به‌خوبی می‌داند. این آگاهی و یقین از طریق «شنیدن» حاصل شده و فرد هنوز به مرحله «دیدن» نرسیده است. در مرحلهٔ «عین‌الیقین»، فرد آتش را می‌بیند و به این طریق، آگاهی و معرفت او به آتش افزایش می‌یابد و درجهٔ یقین او نیز بالاتر می‌رود. مرحلهٔ آخر، یعنی «حق‌الیقین»، زمانی‌است که فرد در تماس

مستقیم با آتش قرار گرفته و مثلاً دستش می‌سوزد؛ در آن‌زمان، معرفت و آگاهی او به آتش، کامل می‌شود.

مراتب معرفت نیز همانند مراتب یقین است. یعنی، همچنانکه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین، موضوعاتی جدا از هم نیستند؛ بلکه مراتبی از یقین‌اند که درجهٔ آنها با هم متفاوت است؛ مراحل شریعت، طریقت و حقیقت نیز، مراتب و درجاتِ آگاهی و معرفت‌اند و تضاد و تعارضی با هم ندارند؛ بلکه تنها درجات آگاهی در آنها متفاوت است.

نکته‌ای که دربارهٔ این مراتبِ معرفت، وجود دارد؛ آن است که افرادی که در مراتب پایین‌تر معرفت‌اند، نمی‌توانند حال افرادی را که در مراتب بالاترند، درک کنند و سخن ایشان را بفهمند؛ زیرا همواره مرتبهٔ بالاتر، بر حال مرتبهٔ پایین‌تر آگاه است، اما مرتبهٔ پایین‌تر، آگاهی یا دانشی نسبت به مراحل بالاتر ندارد.

همین موضوع باعث شده که گاه، میان افرادی که در درجات متفاوت معرفت و آگاهی قرار دارند درگیری‌هایی رخ دهد؛ چنانکه کسانی که هنوز در مرتبهٔ شریعت‌اند، ممکن است سخنان افرادی را که در مرحلهٔ طریقت یا حقیقت‌اند، درک نکنند و ایشان را به گزافه‌گویی یا حتی کفر متّهم نمایند. گاه، این عدم درک تا به جایی پیش رفته که عارفان والامقامی چون حلّاج، عین‌القضات، شیخ اشراق و ... به اتّهام کفر و الحاد به دست اهل ظاهر به شهادت رسیده‌اند.

تفاوت درجات معرفت، حتّی در میان صحابهٔ درجهٔ یک حضرت رسول اکرم(ص) نیز دیده می‌شود؛ نمونهٔ روشن آن ابوذر و سلمان‌اند که هر دو در مجاهدت در راه اسلام زبانزدند. با وجود این، ابوذر که در مرحلهٔ پایین‌تر معرفتی بوده، قادر به درک احوالات سلمان نبوده؛ چنانکه از امام معصوم(ع) دربارهٔ ایشان نقل شده که «وَ اللَّهِ، لَوْ عَلِمَ أَبُوذَرٍّ مَا فِی قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَه، وَ لَقَدْ آخَی رَسُولُ

اللَّهِ(ص) بَیْنَهُمَا».[۱] یعنی: به خدا سوگند، اگر ابوذر می‌دانست آنچه در دل سلمان بود؛ او را می‌کشت، در صورتی که پیغمبر(صلّی اللّه علیه و آله) میان آن دو برادری برقرار کرد.

علّت این امر، آن است که سلمان، در مرتبه‌ای بالاتر از معرفت قرار داشته که درک آن برای ابوذر ممکن نبوده و در صورت آگاهی بر اندیشه‌های سلمان، حتّی امکان داشت که اندیشهٔ او را کفر به حساب آورد. مشابه همین مضمون، در داستان قرآنی خضر(ع) و موسی(ع)، قابل مشاهده است. در آن داستان نیز شاهد این موضوع هستیم که خضر(ع)، کارهایی انجام می‌دهد که موسی(ع) با آن جایگاه الهی، از حکمت آنها خبر ندارد و آنها را اعمالی نادرست می‌داند، اما پس از آگاه شدن بر حکمت آنها، درمی‌یابد که تمام کارهای خضر(ع) به امر خداوند بوده و عمل خلاف حق از او سرنزده است.[۲]

گویی حتی در جایگاهی همچون حضرت موسی(ع) نیز که پیامبر اولوالعزم الهی است، همراهی دو سطح از آگاهی امکان‌پذیر نیست و این موضوع همواره در طول تاریخ ادامه داشته و ما شاهد نزاع اهل ظاهر با عارفانی بوده‌ایم که در مراتب طریقت یا حقیقت قرار داشته‌اند. در مقابل، عارفان همواره در صدد رفع این سوء تفاهمات برآمده و از روشهای مختلف، برای این‌کار استفاده کرده‌اند. از آن جمله، یکی، به کارگیری روش همیشگی ایشان، یعنی «تمثیل» در این‌باره بوده است.

در این روش، عارفان برای ملموس کردن این سه مرتبه از معرفت و آگاهی، مراتب معرفت را به گردویی تشبیه کرده‌اند که دارای پوست و مغز است. ایشان حقیقت را به مثابهٔ مغز گردو دانسته‌اند که قسمت اصلی و مهمترین بخش آن است

---

۱. محمّد بن یعقوب کلینی، **کافی**، بـه اهتمام محمّد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۵، ج۲، ص۳۳۲؛ محمّدباقر مجلسی، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ١٤٠٤ه.ق، ج۲، ص۱۹۰.

۲. ر.ک: **قرآن مجید**، سوره کهف(۱۸)، آیات ۷۱– ۸۲.

و شریعت را به پوسته‌ای تشبیه کرده‌اند که این مغز را پوشانده است. طریقت نیز راهی است که باید از پوست طی شود تا به مغز رسید:

شریعت، پوست، مغز آمد حقیقت   میانِ این و آن، باشد طریقت[۱]

اگرچه در اینجا شریعت، به عنوان پوست و حقیقت، مغز دین معرفی شده است؛ اما باید توجه داشت که تا پوست نباشد، مغز به عمل نمی‌آید. بنابراین، رسیدن به حقیقت، مستلزم گذر از شریعت است و به همین دلیل است که اکثر قریب به اتفاقِ عارفان، التزام به شریعت را حتّی بعد از وصول به حقیقت، لازم می‌دانند و معتقدند که نخستین گام در سیر و سلوک حقیقی، عمل به دستورات شریعت و ترکِ نواهی آن است؛ به طوری که اگر سالک، در شریعت تمام نباشد، اصولاً مجوز ورود به مراحل دیگر را نخواهد یافت.

حال که شناخت مختصری از عرفان اسلامی و موضوعات عمدهٔ این علم حاصل گردید، به معرفی مختصر و اجمالی شاخصهٔ دیگر مطرح در کتاب حاضر، یعنی آیین اهل حق، می‌پردازیم.

معرفی اجمالی آیین اهل حق

آیین اهل حق در قرن هفتم یا هشتم هجری توسط سیّد اسحاق برزنجه‌ای مشهور به سلطان اسحاق یا سلطان سِحاک، به صورتی ساختارمند و با قواعد و مناسک خاص معرفی گردید. البته این آیین، پیش از سلطان اسحاق نیز وجود داشته، چنانکه سایر مشاهیر ایشان، همچون شاه خوشین، باباسرهنگ، باباناووس و بهلول، قرنها پیش از سلطان اسحاق می‌زیسته‌اند.

---

۱. شیخ محمود شبستری، **گلشن راز**، با مقدمه و تصحیح کاظم دزفولیان، چاپ دوم، تهران، انتشارات طلایه، ۱۳۸٤، ص٦٤.

برخی محقّقان، آغاز پیدایش این آیین را مربوط به قرن اوّل هجری[۱] و برخی دیگر، قرن دوم هجری دانسته‌اند.[۲]

تفاوت سلطان اسحاق با بزرگان پیشین در این است که آیین اهل حق را منظم و ساختارمند کرده و سلسله مراتب خاص و مناسک ویژه برای آن درنظر گرفته است. بنابراین، سلطان اسحاق را می‌توان مُجَدِّد و احیاگر آیین اهل حق دانست که میراث گذشتگان را که بیشتر حالت سرّی و پراکنده داشت، به صورت قاعده‌مند و قانون‌مند درآورد. به همین علّت است که اغلب محقّقان، سلطان اسحاق را به عنوان مؤسس و پایه‌گذار آیین اهل حق معرفی کرده‌اند.

یکی از کارهای مهم سلطان اسحاق که سبب دوام و پایداری آیین اهل حق شد، ایجاد خاندانها در این آیین بود. به این ترتیب که وی، ریاست و قیادت پیروان را به هفت نفر از یارانش به نام «هفتوانه» سپرد که نتیجهٔ آن، تشکیل هفت خاندان در زمان سلطان اسحاق بود. بعدها بنابر مقتضیات زمانی و در سیر تطوّر تاریخی و مذهبی، چهارخاندان دیگر نیز بر این تعداد افزوده شد و به این ترتیب، در حال حاضر، اهل حق دارای یازده خاندان است که عبارتند از: ۱- شاه ابراهیمی ۲- بابا یادگاری ۳- خاموشی ٤- عالی قلندری ٥- میرسوری ٦- سیّدمصطفایی ۷- حاجی باویسی (بابا عیسی) ۸- زنوری ۹- آتش بیگی ۱۰- شاه هیاسی(شاه حیاسی یا شاه ایازی) ۱۱- بابا حیدری.

بزرگان هر یک از این خاندانها، در میان پیروانشان با عنوان «سیّد» خطاب می‌شوند، اما برخی محقّقان معتقدند که از میان این یازده خاندان، تنها سه خاندان شاه ابراهیمی، خاموشی(حیدری) و آتش بیگی، سادات علوی هاشمی‌اند و بقیهٔ

۱. منصور رستمی، **بازشناسی آیین یارسان(اهل حق)**، قم، انتشارات شاکر، ۱۳۹۲، ص ۱۳.

۲. صدیق صفی‌زاده، **مقدمهٔ نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، یکی از متون کهن یارسان(اهل حق)، تحقیق و تفسیر صدیق صفی‌زاده بوره‌که‌ئی، تهران، انتشارات هیرمند، ۱۳۷۵، ص۲۳.

ایشان سیّد نیایی‌اند نه سیّد نژادی. به این معنی که در میان پیروان اهل حق، «به عنوان اینکه نایبان سلطان اسحاق بوده‌اند، به عنوان *سیّد*، یعنی بزرگ و برتر و محل رجوع همگان پذیرفته شده‌اند».[1]

اگرچه پیدایش و شکل‌گیری آیین اهل حق در مناطق غربی کشور بوده، امّا امروزه گسترهٔ پیروان آن را در بسیاری از مناطق ایران می‌توان یافت؛[2] چنانکه علاوه بر استانهای غربی، همچون کردستان، کرمانشاه، لرستان و همدان، در سایر استانهای کشور از جمله تهران، البرز، مازندران، آذربایجان شرقی، آذربایجان غربی، خراسان، خوزستان، زنجان و برخی دیگر از مناطق کشور، پیروان آیین اهل حق حضور دارند. علاوه بر آن، گسترهٔ پیروان این آیین در خارج از کشور نیز قابل توجّه است؛ چنانکه تعداد قابل توجّهی از پیروان این آیین، در کشورهای ترکیه، آلبانی، عراق، آذربایجان، پاکستان، افغانستان و سوریه زندگی می‌کنند.[3]

آیین اهل حق به نامهای دیگری چون «یارسان» یا «یارستان»، «طایفه» یا «طایفه‌سان»، «کاکه‌ای»، «آیین حقیقت»، «دین حقیقت» و «آیین یاری» نیز نامیده شده است. علّت نامگذاری آیین اهل حق به یارسان، این است که به پیروان این آیین،

---

۱. محمّدعلی سلطانی، **تاریخ خاندانهای حقیقت و مشاهیر متأخّر اهل حق در کرمانشاه**، تهران، نشر سُها، ۱۳۸۰، ص ۱۷.

۲. دربارهٔ تعداد معتقدان به این آیین در حال حاضر آمار دقیقی وجود ندارد؛ هرچند برخی از منابع، تعداد پیروان این آیین را در ایران بین ۲ تا ۵ میلیون نفر تخمین زده‌اند. این در حالی است که برخی مستشرقین که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در مورد پیروان این آیین تحقیق کرده‌اند، نظرشان بر این است که حدود دو پنجم از مردم ایران از پیروان این آیین هستند؛ چنانکه کنت دوگوبینو که در حدود ۱۸۸٤ میلادی به تحقیق در این زمینه پرداخته، می‌گوید: «درمورد پیروان بی‌چون و چرای این فرقه، یعنی آنهایی که در ایران زیست می‌کنند، تردیدی نیست که بر روی هم، دو پنجم اهالی کشور، اهل حق هستند ... از این‌رو، دائماً باعث ترس مقامات سیاسی کشورند و گرچه به طور سنّتی منکر وجود چنین آیینی هستند، دولت و روحانیون از هر فرصتی برای درگیری با آنها پرهیز می‌کنند». (ژوزف آرتور گوبینو، **سه سال در آسیا**، (سفرنامه کنت دوگوبینو)، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۳، ص۲٦۲).

۳. ر.ک: مسعود جلالی مقدم و داریوش صفوت، «**اهل حق**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، صص ٤٦۷ – ٤۷٤.

«یار» گفته می‌شود و منظور از «سان» نیز «شاه»، یعنی مظهر تامّ و تمام ذات و صفات الهی یا همان انسان کاملِ عصر است.

برخی محقّقان در علّت این وجه تسمیه گفته‌اند: «یار، به معنی دوست، آشنا و محبوب، معشوق و صحابه است و سان، در گویش گورانی و پارسی باستان، به معنی شاه و سلطان است و بنا به نامهٔ سرانجام، مراد از سان یا شاه، مظهر حق و آیینه نمای خدا تعبیر شده است و روی هم رفته، واژهٔ یارسان، به معنی پیروان و یاران سلطان اسحاق است؛ زیرا این عدّه، پیرو مسلک سلطان اسحاق و معتقد به مقام مظهراللّهی وی می‌باشند».[1] به این ترتیب، می‌توان گفت که «یارسان»، به معنی یارانِ انسان کامل یا ولیّ عصر در هر زمان است.

به همین ترتیب، «طایفه» یا «طایفه‌سان» نیز به معنی گروهی است که به همان شاه یا انسان کاملِ عصر منتسب‌اند و از او پیروی می‌کنند. اصطلاح «کاکه‌ای» برای نامگذاری اهل حق، بیشتر در میان کردان عراق رایج است، هرچند در متون کردی ایشان در ایران نیز، گاه از این واژه استفاده شده است. واژهٔ «کاکا» در کردی به معنی برادر است و کاربرد این واژه برای معرفی آیین اهل حق، نشان‌دهندهٔ روح برابری و برادری در میان پیروان این آیین است.

برای درک علّت نامگذاری آن به «آیین حقیقت» و «دین حقیقت»، لازم است ابتدا دیدگاه‌های مختلفِ ارائه شده در معرفی این آیین، بررسی شود، تا علّت این وجه تسمیه نیز مشخص گردد.

دیدگاه‌های مختلف در تعریف آیین اهل حق

محقّقان، تعاریف مختلفی در معرفی آیین اهل حق، ارائه داده‌اند. علّت این امر آن است که هر یک از ایشان، با توجه به افق انتظار خود و از زاویه‌ای خاص به

---

۱. صدیق صفی زاده، **مقدمهٔ نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، ص ۲۲.

بررسی این آیین پرداخته‌اند. از سوی دیگر، بسیاری از پیروان آیین اهل حق، تا این اواخر، اسناد مربوط به عقاید خود را پنهان می‌کردند و آنها را سِرّ مگو می‌دانستند، لذا اطلاعات محقّقان دربارهٔ این آیین، اغلب براساس گفته‌های شفاهی برخی پیروان بوده که شاید خودشان نیز شناخت درستی از حقیقتِ آیین خود نداشته‌اند.

تفاوت دیدگاه‌ها در ارائهٔ تعاریف تا جایی است که حتّی در میان خود پیروان آیین اهل حق نیز در معرفی آن، اختلاف نظر وجود دارد؛ چنانکه برخی، ملاک ارائهٔ تعریف را تنها براساس متون اوّلیهٔ این آیین می‌دانند، اما برخی خاندانهای متأخّر، با تکیه بر متون خود که نسبت به متون قرون اوّلیه، تفاوتهایی یافته، به اظهار نظر می‌پردازند و تعریفی متفاوت از این آیین ارائه می‌دهند. براساس همین اختلاف دیدگاه‌ها بوده که برخی محقّقان، در ارائهٔ تعریف جامع از اهل حق، دچار سردرگمی شده و اعتراف کرده‌اند که «آیین یارسان (اهل حق)، یکی از آیین‌هایی است که بیش از هر مسلک یا مذهبی در مورد آن تناقض‌گویی شده است».[۱]

با بررسی دیدگاه‌های پژوهشگران و با تکیه بر متون اهل حق می‌توان گفت که حداقل چهار فرضیه در تعریف آیین اهل حق ارائه شده است که در ادامه به بررسی آنها پرداخته می‌شود.

الف) فرضیهٔ آیین ازلی: براساس این دیدگاه، آیین اهل حق، متعلّق به زمان یا مکان خاصی نیست؛ بلکه ریشه در عالم ازل دارد و پدیدآورنده و مؤسس این آیین، خود حق‌تعالی است که آن را در ازل بنیاد نهاده و ایجاد کرده است. از این منظر،

۱. ایرج بهرامی، **اسطورهٔ اهل حق**: جستاری تاریخی پیرامون مهر و مهرپرستی اهل حق(یارسان)، تهران، نشر آتیه، ۱۳۷۸، ص ۱۹.

پایه‌گذاری آیین اهل حق، نه در عالم مُلک و ماده؛ بلکه در عالم الهی و پیش از پدید آمدن زمین و زمان صورت گرفته است.[1]

این دیدگاه، برخاسته از متون دست اوّل اهل حق است؛ چنانکه در دیوان گورَه از زبان سیّدمصطفی، یکی از هفتوانه، دربارهٔ چگونگی پیدایش آیین اهل حق، آمده است:

ای آگـــاه و بینـــا، ای آگـــاه و بینـــا   **ســـلطان کَـــوْنین، ای آگـــاه و بینـــا**

نـــه روژ ازل تـــو بســـتی بیـــا   **پـــی رفـــت و روش راهانِـــت نیـــا**[2]

یعنی: ای خداوند آگاه و بینا و ای سلطانِ کَوْنین، تو این عهد و پیمان را در روز ازل بستی. سپس راه‌های مختلف را برای رسیدن (به درگاهت) مقرر فرمودی.

بر همین اساس، عارفان و دیده‌داران اهل حق، همواره از حق‌تعالی، خواهان بـه جای‌آوردن آن عهد و پیمان ازلی بوده‌اند که همان آشکار کردن آیین یاری، براساس شرط و اصول نهاده شده، در عالم الهی است. از آن جمله در کلام دورهٔ برزنجه، این درخواســت از زبــان مظــاهر هفــت‌تــن در آن دوره بیــان شــده اســت؛ چنانکــه روحتاو(بنیامین) می‌گوید: «**شرط اَزَلیت بِدَرَه شفاف**»،[3] یعنی: شرط ازلی خود را به طور شفاف نشان بده. همچنین کشکول(داوود) همین درخواست را تکرار کـرده و مـی-گوید: «**بیای اَزَلیت باور و اصول**»،[4] یعنی: بیعت ازلیـت را بــه اصــول بیـاور. در ادامـه، آتسا(رَزبار) نیز خواهان به ظهور رسیدن عهد و پیمان ازلی گشته، می‌گوید: «**بیـا نـو ازل باوَرَه وی کا**»،[5] یعنی: پیمان روز ازل را در اینجا به جای آور.

---

۱. سیّدکاظم نیک‌نژاد، **گنیجنه یاری**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا، صص۱-۲؛ مجید القاصی، **مجموعه آیین و انـدرز و رمـز یاری**، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸، ص۷.

۲. **دیوان گورَه**، گردآوری و ویراستهٔ سیّد محمّد حسینی، چاپ دوم، کرمانشاه، انتشارات باغ نی، ۱۳۸۷، ص۱۹۷.

۳. **روحتاو، ازشاهو تا برزنجه**، مجموعه کلامی از متون کهن یارسان(اهل حق)، گردآوری و ویراستهٔ سـیّد محمّـد حسینی، سلیمانیه، نشر انستیتو فرهنگی کرد، ۱۳۸۹، ص۲٤۱.

٤. همان، ص۲٤۲.

٥. همان، ص۲٤٤.

پس از او، قلم(مصطفی داودان) نیز خواستهٔ خود را مبنی بر به جای آوردن شرط ازلی اینگونه بیان داشته است: «**شرط ازل یا بکره آشکار**»،[1] یعنی: شرط ازل را که در مقام «یا» بستی، آشکار کن. همین درخواست از جانب ورق(پیرموسی) نیز بیان شده است: «**رَوِشت ازلیت باور پی طبق**»،[2] یعنی: راه و روش ازلیت را نمایان کن. پس از او نوبت گردون(بابا یادگار) است که خواهان آشکار شدن شرط و پیمان ازلی باشد؛ چنانکه از زبان او در بیان این درخواست آمده است: «**شرط ازل رات بکرو بروز**»[3] و در جای دیگر آمده است: «**اقرار ازل باوَرَه وَ شون**»،[4] یعنی: شرط و پیمان جایگاه ازلی را آشکار کن، یا شرط و قول روز ازل را به جا بیاور. در نهایت اخضر(شاه ابراهیم) نیز همین درخواست را عنوان کرده و می‌گوید: «**و شرط ازل بیان کر رمزت**»،[5] یعنی: بنا به شرط ازلی، رمز و اسرار خود را بیان کن.

تأکید بر این شرط و پیمان ازلی و لزوم به جای آوردن آن در عالم مُلک، در سایر متون اهل حق، همچون «بارگه بارگه» و «کلام قالب» به‌کرّات بیان شده و حتّی عارفان دیده‌دار، به بیان نام خود در روز ازل و هنگام بستن پیمان یاری نیز پرداخته‌اند. به این ترتیب، از این دیدگاه، آیین اهل حق، آیینی ازلی است که پیش از پدید آمدن عالم مُلک و در عالم الهی بنیان نهاده شده است.

ب) فرضیهٔ آیینِ ایران باستانی: براساس این دیدگاه، آیین اهل حق، بازماندهٔ آیین‌های ایران باستان، همچون میترائیسم(مهرپرستی) و آیین زرتشتی دانسته شده است. سرنخ‌های این نظریه تا حدودی در خود متون اهل حق وجود دارد؛ چنانکه

---

۱. **روحتاو، ازشاهو تا برزنجه**، ص۲٤٦.
۲. همان، ص۲٤۷.
۳. همان، ص۲٤۹.
٤. همان، ص۲٤۸.
۵. همان، ص۲۵۱.

در کلام «بارگه بارگه» از بزرگانِ ایران باستان همچون: هوشنگ، جمشید، فریدون، آرش و امثال آنها یاد شده است. همچنین در دورهٔ بهلول که یکی از قدیمی‌ترین متون اهل حق به شمار می‌رود، هدف خود را زنده‌کردن آیین‌های ایرانی ذکر کرده‌اند. در این‌باره از زبان بهلول آمده است:

او واتهٔ یاران، او واتهٔ یاران ایمه دیوانین او واتهٔ یاران

هنی مگیلین یک یک شاران تا زنده کَریم آیین ایران[1]

یعنی: به گفتهٔ یاران، ما دیوانه‌ایم. اینک، تمام شهرها را می‌گردیم تا آیین ایران را زنده کنیم.

براساس همین شواهد، برخی محقّقان معتقدند که «این آیین، ریشه در ایران قبل از اسلام دارد».[2] از میان آیین‌های ایرانی پیش از اسلام نیز، برخی آنها را بازماندگان مهری‌های باستانی دانسته و معتقدند که «کردان گوران اهل حق امروزی، همان مادی‌های مهرپرست ایران باستان هستند».[3] برخی دیگر بر این باورند که بن‌مایه و ریشهٔ این آیین وابسته به دین زرتشتی است.[4] گروهی دیگر از محقّقان نیز، احتمال داده‌اند که ایشان همان خرّم‌دینانی باشند که به جای پذیرفتن اسلام رسمی، اصلاحاتِ سران علوی را پذیرفته و در لباس علویان زاگرس ظاهر شده‌اند.[5]

دلیل هر کدام از این محقّقان در اثبات ادعای خود، یافتن شباهت‌هایی است که میان آداب یا اعتقادات اهل حق با ایرانیان پیش از اسلام وجود دارد؛ همانند اعتقاد به سرداران نورانی و ظلمانی که آن را مشابه عقاید زرتشتیان دربارهٔ جنگ نور و

---

۱. **دورهٔ بهلول**، تصحیح و ترجمه صدیق صفی‌زاده، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳٦۳، ص۳٦. شایان ذکر است که در برخی از نسخ به جای «آیین ایران»، «آیین کُردان» آمده است.

۲. ایرج بهرامی، **اسطورهٔ اهل حق**، ص۲۰.

۳. همان، ص۵۳.

٤. صدیق‌صفی‌زاده، **نوشته‌های پراکنده دربارهٔ یارسان(اهل حق)**، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳٦۱، ص۵.

۵. محمّدعلی سلطانی، **قیام و نهضت علویان زاگرس**(تاریخ تحلیلی اهل حق)، چاپ دوم، تهران، نشر سها، ۱۳۸۲، ص ۲۰.

ظلمت دانسته‌اند.[1] همچنین، نام بردن از عناصر ایران باستان، همچون مهر و شخصیت‌های باستانی، مانند جمشید، فریدون، افراسیاب، کیکاوس و رستم، همراه با یادکرد پیامبر ایرانی، زرتشت.

البته پیداست که وجود مؤلفه‌هایی از یک آیین در آیین دیگر، نمی‌تواند به معنای اخذ یا وامگیری آن آیین یا وابستگی یکی به دیگری باشد؛ زیرا با تحقیق در اکثر آیین‌های موجود در جهان، می‌توان دریافت که بسیاری تعالیم و حتّی آداب آنها مشابه یکدیگر است. در صورتی که تفاوتهای بنیادین در مبانی فکری و عقیدتی نیز دارند و همین تفاوت‌هاست که آنها را به صورت آیین‌هایی مجزا و مستقل از یکدیگر درآورده است. در آیین اهل حق نیز، گذشته از نشانه‌های یافت شدهٔ مربوط به آیین‌های ایران باستان، افکار و عقاید دیگری نیز وجود دارد که اگر محقّقی، صرفاً با توجّه به آنها بخواهد این آیین را قضاوت و شناسایی کند، هرگز به یک دیدگاه منطقی و منسجم نخواهد رسید.

شاهد این مدعا، دیدگاه برخی از محقّقان دیگر است که عقیدهٔ آنها دربارهٔ اصل و منشأ آیین اهل حق، دقیقاً برعکس کسانی است که معتقدند اهل حق برگرفته از ادیان ایران باستان است. از دیدگاه این دسته از محقّقان، آیین اهل حق، ریشه در آیین‌های هندی دارد و اتّفاقاً موبدان زرتشتی مخالف آن بوده و قصد براندازی آن را داشته‌اند، اما در این کار ناتوان بوده‌اند. دوگوبینو در بیان این عقیده می‌گوید: «از نظر من آیین مزبور(اهل حق)، نکات مشترک مهمی با مذهب بودایی دارد. همه چیز دلالت بر این می‌کند که آیین مزبور از دوران پادشاهان اشکانی در ایران وجود داشته و به وسیلهٔ مبلّغین مذهبی که از هند آمده بودند، آورده شده است ... گرچه

---

۱. صدیق صفی‌زاده، **اهل حق (پیران و مشاهیر)**، تهران، انتشارات حروفیه، ۱۳۸۷، ص ۱۶.

موبدان زرتشتی در برانداختن آن ناتوان بوده‌اند، ولی دست کم توانسته‌اند آن را مجبور به مخفی شدن بسازند».[۱]

این تناقض آشکار در دیدگاه محقّقان، نسبت به آیین اهل حق، بیانگر این مفهوم است که نمی‌توان صرفاً بر اساس ظواهر و یا اسامی به کار رفته در این آیین، آن را قضاوت کرده و به ریشه‌های آن پی برد؛ چنانکه دوگوبینو حتی به کار بردن مقدّسات آیین زرتشت در سخنان اهل حق را به نوعی محافظه‌کاری در برابر موبدان زرتشتی قلمداد کرده است.[۲]

برخی مستشرقین دیگر، نظر دوگوبینو را نیز رد کرده‌اند و معتقدند که هیچ ارتباطی میان آیین اهل حق با آیین بودایی وجود ندارد؛ چون اصول عقاید اهل حق با فلسفهٔ بودایی مشابهتی ندارد و وجود برخی شباهت‌های ظاهری بین اهل حق و سایر مذاهب، نمی‌تواند دلیل وابستگی این آیین به آنها باشد؛ چرا که اصل عقاید آنها با هم مغایرت دارد.[۳]

ج) فرضیهٔ آیین تلفیقی: افرادی که این فرضیه را برای معرّفی آیین اهل حق مناسب دیده‌اند، کسانی هستند که با یافتن نشانه‌هایی از آیین‌های دیگر، همچون آیین بودا، یهود و مسیحیّت، حکم به التقاطی و تلفیقی بودن این آیین داده‌اند. در این میان، هر یک از آنها نشانه‌های برخی از آیین‌های پیشین را بارزتر دیده‌اند؛ چنانکه برخی آیین اهل حق را بیشتر نزدیک به آیین بودائیان هند دانسته‌اند،[٤] البته پیش از این گفته شد که نظر ایشان توسط محقّقان دیگر پذیرفته نشده و مورد نقد قرار

---

۱. ژوزف آرتور گوبینو، **سه سال در آسیا** (سفرنامه کنت دوگوبینو)، ص ۲٦۱.
۲. همانجا.
۳. ژان دورینگ، **موسیقی و عرفان، سنّت اهل حق**، ترجمه سودابه فضایلی، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۷، ص ۷.
٤. **سه سال در آسیا** (سفرنامه کنت دوگوبینو)، ص ۲٦۱.

گرفته است.[۱] گروهی دیگر، غلبهٔ مسیحیّت را در آن بارزتر یافته‌اند،[۲] و برخی دیگر، آن را ترکیبی از مهرپرستی، زرتشتی و هندوئیزم دانسته‌اند.[۳] البته همهٔ این نظریّات، توسط برخی محقّقان دیگر، مورد نقد قرار گرفته و بی‌اساس دانسته شده است.[٤]

تعمّق در دیدگاه افرادی که اهل حق را آیینی تلفیقی معرفی کرده‌اند و نحوهٔ کسب اطلاع آنها دربارهٔ این آیین، نشان می‌دهد که اغلب، اظهار نظرهای ایشان سطحی بوده و فاقد ارزش تحقیقی است؛ زیرا اکثر این افراد یا سیاحانی هستند که با گذر از مناطق اهل حق نشین و مصاحبه با پیروان این آیین- که اغلب روستائیان یا افراد کم اطلاع از مبانی فکری این آیین بوده‌اند- به اظهار نظر پرداخته‌اند؛ یا اگر هم واقعاً درصدد تحقیق بوده‌اند، به علّت عدم دسترسی به منابع اهل حق- که در آن زمان، صورت مکتوب نداشته یا کمیاب و نادر بوده و بیشتر به صورت سینه به سینه منتقل می‌شده- دچار اشتباه شده‌اند و به جای یافتن حقیقتِ این آیین، تنها شاخ و برگی از مناسک و آداب را مشاهده کرده و براساس آن، به قضاوت دربارهٔ آیین اهل حق پرداخته‌اند.

البته شکی نیست که در متون اهل حق، یاد کرد شخصیّت‌های برجستهٔ ایران باستان و همچنین پیامبرانی چون زرتشت، ابراهیم، موسی و مسیح وجود دارد، اما یادکرد یا حتّی ستودن این افراد، به معنای اخذ و وامگیری آیین اهل حق از آن ادیان یا ریشه داشتن در آنها نیست؛ همچنانکه در تمام کتابهای ادیان و مذاهب، یادکردی از پیامبران پیشین و افراد مهم در سایر مذاهب وجود دارد و این امر، سبب نشده تا آن ادیان را تلفیقی یا التقاطی بنامند.

---

۱. ژان دورینگ، **موسیقی و عرفان، سنّت اهل حق**، ص ۷.

۲. سعیدخان کردستانی، «**فرقه اهل حق**»، مندرج در: **سه گفتار تحقیقی در آیین اهل حق**، ویراسته و حواشی و توضیح و ترجمه محمّدعلی سلطانی و مریم بانو رزازیان، تهران، نشر سها، ۱۳۷۸، ص ۳٤.

۳. محمّدعلی خواجه‌الدین، **سرسپردگان**، چاپ سوم، تهران، کتابخانه منوچهری، ۱۳٦۲، ص ۱۱۲.

٤. **موسیقی و عرفان، سنّت اهل حق**، ص ۷.

د) فرضیۀ آیین عرفانی، اسلامی، شیعی: محقّقانی که این دیدگاه را ارائه داده‌اند، معتقدند که اهل حق، آیینی عرفانی و به نوعی تصوّف(عرفان اسلامی) است، یا از شاخه‌های تصوّف به‌شمار می‌رود؛[1] زیرا آداب و مناسک آن تا حدّ زیادی به آداب صوفیه شباهت دارد.[2] حتّی وجه تسمیۀ «اهل حق» را نیز به نوعی بیانگر ارتباط آنها با تصوّف دانسته‌اند و معتقدند که «اهل حق» و «اهل حقیقت»، از جمله القابی است که همواره صوفیّه برای نامیدن خود به کار برده‌اند تا خود را از علما و اهل شریعت که «اهل صورت» یا «اهل ظاهر» هستند، متمایز کنند.[3]

برخی دیگر از محقّقان، از طریق بررسی متون اهل حق، به همین نتیجه رسیده و اظهار داشته‌اند که «متون یارسان که در آغاز پیدایی اسلام نوشته شده است، نموداری از عرفان و تصوّف اسلامی است».[4] برخی مستشرقین نیز که به تحقیق در آیین اهل حق پرداخته‌اند، همین نظر را تأئید کرده و معتقدند که اهل حق‌ها «از نظر سازمان، اساساً طریقه‌ای درویشی هستند که در بیشتر اعتقادات باطنی با سایر طریقت‌های صوفیه سهیم‌اند، امّا در شخص پایه‌گذار طریقت و پاره‌ای باورها و مناسکی که مخصوص به خود آنها و مبتنی بر کشف حقیقت الهی است با دیگران فرق دارند».[5]

این نظر توسط برخی دیگر از مستشرقین نیز تأئید شده و ایشان نیز اهل حق را یک مسلک عرفانی با نظریّات و عقاید معنوی والا معرفی کرده‌اند که با فرهنگ اسلامی نشو و نما یافته است.[6] البته نظر این محقّقان نیز، مستند به خود متون اهل

۱. اوژن اوبن، **ایران امروز**، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۶۲، ص ۳۴۲.
۲. عبدالحسین زرین‌کوب، **ارزش میراث صوفیه**، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۲، ص ۹۷.
۳. همان، ص ۹۶.
۴. صدیق صفی زاده، **مقدمه دورۀ بهلول**، ص ۷.
۵. سیسیل جی ادموندز، **کردها، ترک‌ها، عرب‌ها**، ترجمه ابراهیم یونسی، چاپ دوم، تهران، انتشارات روزبهان، ۱۳۸۳، ص ۲۰۴.
۶. **موسیقی و عرفان، سنّت اهل حق**، صص ۱۱-۱۲.

حق است؛ چنانکه در دیوان گُورَه و بسیاری از دوره‌های دیگر، از جمله کلام «بارگه بارگه» و کلام «زلال زلال»، شخصیّت‌های برجستهٔ اسلامی، همچون حضرت محمّد(ص)، امام علی(ع)، امام حسن(ع) و امام حسین(ع) جایگاه خاص و ویژه‌ای دارند. در برخی موارد نیز به صراحت پایه و اساس آیین خود را دین اسلام معرفی کرده و گفته‌اند:

یکتام پرستن، یکتام پرستن گاو شرط و شون اسلامم بستن[1]

یعنی: من یکتاپرست هستم و شرط و اقرارم را بر پایهٔ اسلام بسته‌ام. (به عبارت دیگر، اصل و اساس قوانین اهل حق و شرط و پیمان یاری بر پایهٔ اسلام بسته شده است).

برخی دیگر از محقّقان، با تعمّق بیشتر به این نتیجه رسیده‌اند که آیین اهل حق به عنوان یک آیین و مسلک عرفانی- اسلامی، برخاسته از مذهب تشیّع است.[2] این نظر نیز متّکی به خود متون اهل حق است؛ چنانکه در «کلام شاه خوشین» که مربوط به قرن چهارم هجری است، به صراحت، شیعه بودن این آیین، حتّی جعفری مذهب بودن آن، بیان شده است:

خوشین بچه‌ایم رسول مِن سَروَر دین پاک داریم مذهبِ جعفر
پیاله‌مان داده بی چَه حوض کوثر میرم شاه خوشین، نقدم شاه حیدر[3]

---

۱. **دیوان شیخ امیر**(دفتر کلام شیخ امیر و سیّد فرضی و شرح احوالات آتیمور بانیارانی)، گردآورنده سید امرالله شاه ابراهیمی، صحنه، بی‌نا، ١٣٧٤، ص ٢٤٧.

۲. محمّد مُکری، **مقدمه حق‌الحقایق یا شاهنامهٔ حقیقت**، ص پنج.

۳. **مجموعه رسائل و اشعار اهل حق(تذکرهٔ اعلی)**، تصحیح و- ایوانف، بمبئی، مطبع قادری پریس، ١٩٥٠، ص٣٩. این ابیات در متون دیگر اهل حق نیز با اندکی اختلاف آمده است. ر.ک: **کلام سرانجام، دوره شاه خوشین**، به اهتمام طاهری، ص ٤٩؛ **کلام شاه خوشین**، مندرج در: **کلام**(شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره پیرالی، سیده شیانی، کله زرده، مأموریت حضرت مصطفی، ملک طیار، قولتاس، یادگار، زلال زلال، سیّد خاموش، خان احمد، بابا حیدر، زنور، آتیمور)، صحنه، جمخانه سیّد امرالله شاه ابراهیمی، ١٣٩٤، ص ١٦.

یعنی: نام من خوشین است و رسول الله(ص) سرور من است. دینِ پاک من، مذهبِ جعفری است. پیاله‌ای از حوض کوثر به ما داده‌اند. در این مظهر، نامم خوشین است، اما حقیقت و نقد وجودی من، همان علی است که حیدر کرّار است.

در زمان سلطان اسحاق نیز یکی از ایراداتی که مُلایان اهل سنّت بر او می‌گرفته‌اند، همین شیعه بودن سلطان اسحاق بوده است؛ چنانکه ملانصوره در صحبت با عابدین، برای منصرف کردن او از پذیرش آیین اهل حق، می‌گوید:

دیژی هر ایسحاق شای کبیرانه؟! کُری شیخ عیسی شیعی ایرانه[۱]

یعنی: تو می‌گویی که اسحاق، پادشاه بزرگ است؟! حال آنکه پسر شیخ عیسی (یعنی سلطان اسحاق)، شیعهٔ ایرانی است.

همچنین در «تذکرهٔ اعلی» که از متون مقدّس اهل حق و مربوط به خاندان آتش‌بیگی(آتش‌بگی) است، به صراحت شیعه و دوازده امامی بودن ایشان بیان شده است؛ چنانکه نخستین جملهٔ این کتاب به‌خوبی گویای همین مطلب است: «تحیّات نامیات و جواهر زاکیات، نثار سیّدی که به یک انگشت معجزنما، قرص قمر را دو پاره ساخت و نوادر جواهر درودِ نامعدود، سزاوار امیری است که یک شبه قتل کفار نمود و عالم را به سکهٔ دین مبین، بلند آوازه گردانید و یازده تاج نور اعظم را که از نور خود ساخته بود، پیشرو یکرنگانِ پرهیزکار نمود که باعث رستگاری خلائق باشند».[۲]

همچنین، در متن تذکرهٔ اعلی نیز، بار دیگر اعتقاد ایشان به دوازده امام مورد تأکید قرار گرفته است. جایی که به بیان جانشینان حضرت علی(ع) پرداخته و سلسلهٔ اعتقاد خود را تا امام دوازدهم، حضرت مهدی موعود(ع) رسانده‌اند: «بعد از

۱. **کلام عابدین**، به کوشش سیّد امرالله شاه ابراهیمی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۹۳، ص ۶۰.
۲. **مجموعه رسائل و اشعار اهل حق(تذکرهٔ اعلی)**، ص ۱.

آن، شاه ولایت جای خود را به حسن علیه‌السلام سپرد ... همچنین تا یکان یکان به شاه رضا علیه‌السلام رسید. تا به حضرت محمّد مهدی صاحب‌الزمان رسد».[۱]

شاعران و سرایندگان سلسلهٔ آتش‌بیگی نیز، ضمن توسّل و نام بردن از دوازده امام و چهارده معصوم، تأکید کرده‌اند که خود را شیعهٔ اثنی عشری می‌دانند. از آن جمله تُرکَمیر، در مناجات با حق‌تعالی، جهت کسب کمالات روحی و جلب مغفرت پروردگار، اینگونه به چهارده معصوم(ع) توسّل جسته است:

وَ نُجبای نجم تاج تاجیان — وَ نیک اختران ناز رواجیان
سیّد سرور، سیّد سرور — یا حمید! وَ ذکر سیّد سرور
تاج لامع نور لَعَمرُک وَ سر — بو ذاتِ زورمشت شای فقیرپرور
فاطمه‌ی زهرا، فاطمه‌ی زهرا — یا فتّاح وَ فیض فاطمه‌ی زهرا
امام ثانی، امام ثانی — و اعزازِ اسم امام ثانی
وَ حُسنِ حسین رشته‌ی ربّانی — و عهد و اقرار دوسانِ گیانی
شای زینُ‌العِباد، شای زینُ‌العِباد — و ذکر زووان شای زینُ‌العِباد
امام پنجم، امام پنجم — وَ نظاره نور امام پنجم
نورش و نظر موزون منسجم — ژ نورِ اووَن روشنَن اَنجم
جعفر صادق، جعفر صادق — و جاه و جلال جعفر صادق
و صادقُ القول صادق سابق — دین او آیین سابق کرد بارق
موسای کاظم، موسای کاظم — و میرِ معصوم، موسای کاظم
شفاعت ژ شای خراسان خوازم — بی وَ ضامن‌دار آهوی بی لاذم
محمّدتقی، محمّدتقی — و ناز نماز محمّدتقی
وَ علم اورات علیّ نقی — تعویذن پی شَر شیطانِ شَقی
یا حق و شادی، یا حق و شادی — و شادی عسگر معشر و شادی

---

۱. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۲۸.

هــر وخــت جبرئیــل مَــدِی منــادی　　　شاد مُوویم ژَ شوق مهــدی هــادی...[۱]

یعنی: خدایا تو را به حق نُجبا و شریفانِ درگاهت که صـاحبان تـاج پادشـاهیِ حقیقت‌اند و سعادتمندانِ مستجابُ‌الدّعوه هستند، قسم می‌دهم. ای خداونـدِ حمیـد، تو را به حقّ ذکر سیّد و سرور ما (حضرت محمّد) کـه تـاج نـورانی لَعَمـرُک را بـر سرش نهادی و به حقّ وجودِ قدرتمندِ پادشاه فقیرپرور(حضرت علی) قسم می‌دهم. ای خداوندِ فتّاح، تو را به فیض و انعام فاطمهٔ زهرا قسم می‌دهم و به اعزازِ اسمِ امام دوم (حسن) و به حُسن و زیبایی حسین که ایشان، رشتهٔ ربّانی تو هستند. خدایا! به عهد و اقرار دوستان جانی تو را قسم می‌دهم و به ذکرِ زبانِ زین‌العابدین و به چهـرهٔ نورانی امام پنجم که از نور موزون و منسجم او، ستارگان روشنی گرفته‌اند. خدایا! به جاه و جلال جعفر صادق، همان صادق‌القولی که مذهب و آیـین او، دیـن اسـلام را درخشندگی دوباره بخشید. به حقِ امیرِ معصوم، موسای کاظم، تو را قسم می‌دهـم و از شاهِ خراسان(امام رضا) طلب شفاعت می‌کنم، همان‌کسی که ضامنِ آهویِ بی‌پنـاه شد. خداوندا! تو را به نازِ نمازِ محمّد تقی، قسم می‌دهم و به علمِ اوراد و دعای علی نقی که باعث حفظ جان از شرّ شـیطان شـقی اسـت. بـه حـقِّ شـادی امـام حسـن عسگری، در آن زمان که جبرئیل، خبررسانِ ظهور می‌گردد و ما نیز از شـوق دیـدارِ مهدی هادی شاد می‌شویم.

تُرکمیر در جای دیگر نیز، جعفری مذهب بودن خود را بیان کرده و پذیرش آن را راه رسیدن به سعادت دانسته است:

قبــول کَــر مــذهب دیــنِ جعفــری　　　بگـــذر و مـــذهب دیـــنِ کـــافری

تــا فــردا فــردوس و نصــیبت کَــم　　　شــراره آتــش دور ژ جبیــت کَــم[۲]

---

۱. **دیوان ترکمیر موموَند**(شرح احوال، آثـار، معنـی واژگـان و ابیـات دشـوار)، بـه کوشـش بهـادر غلامی(دبیـر)، کرمانشاه، انتشارات ماهتاب غرب، ۱۳۹۸، صص ٥٦–٦١.

۲. همان، ص ١٦٠.

یعنی: مذهب جعفری را بپذیر و از مذهب کافری بگذر تا فردای قیامت، بهشت را به تو پاداش دهم و تو را از شرارهٔ آتش دوزخ برهانم.

توسّل به ائمهٔ معصوم(ع) و ذکر نام دوازده امام، در آثار بسیاری دیگر از شاعران سلسلهٔ آتش‌بیگی نیز دیده می‌شود.[1] علاوه بر تمام اینها، «دعای سرسپردن» در سلسلهٔ آتش‌بیگی که به نوعی بیانیّه و اساسنامهٔ این سلسلهٔ اهل حق محسوب می‌شود، به‌خوبی بیانگر، شیعهٔ دوازده امامی بودن ایشان است. متن دعایی که هنگام سرسپردن به این خاندان خوانده می‌شود، به این صورت است: «ارادت کُلّ ارادت، پیرو کُلّ صفات، بندهٔ قولِ شریعت، گویندهٔ اَشْهَدُ أنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّه، امّت محمّد(ص) حبیب‌الله، محبّ دوازده امام قدرت‌الله(ع)، مذهب امام جعفر صادق(ع)، به زمزمهٔ اولیاءالله، داخل به سرِّ چهل‌تنانِ گنبد خضرا. سَر دادیم با آداب سِرّ مگو. بلی، امّت محمّدیم، جان‌نثار علی. طی نمودیم راهِ شریعت، داخل گردیدیم به طریقهٔ طریقت، خالص شدیم در مراتبِ معرفت، لایق شدیم به همّت شاهِ ولایت، قابل شدیم به سِرّ کالْلُؤلؤ و المَکنونِ حقیقت. اقرار دادیم، رخ نگردانیم از قول پیر و هم پیرِ دستگیر. پیر من و خدای من، رهبر و رهنمای من، از تو به حق رسیده‌ام، ای حقِ حق‌نمای من».[2]

چنانکه به‌خوبی از فقرات دعای سرسپاری پیداست، ایشان در ابتدا با آوردن جملهٔ معروف «لااِلهَ‌اَلّاالله» و شهادت دادن به آن، بر یگانه‌پرست بودن خود تأکید کرده‌اند. سپس، دین خود را اسلام معرفی کرده و خویشتن را از امّت حضرت محمّد(ص) دانسته‌اند. در ادامه نیز، شیعهٔ دوازده امامی بودن خود را بیان کرده‌اند و تأکید کرده‌اند که مذهب آنها نیز شیعهٔ جعفری است. پس از مشخص شدن این

---

۱. ر.ک: **بیاض یاری**، به کوشش سیّد مجتبی حسینی طرهان، تهران، انتشارات آذرفر، ۱۳۹۷، گفتار مولا، ص۲۷۵؛ گفتار ترکه میر، ص ۲۲۷؛ گفتار عبدالعظیم میرزا(آبش)، ص۱۰۱؛ گفتار ملانیازه، ص۱۳٤؛ گفتار نویرکرم، ص۲۰٦؛ گفتار ابراهیم، ص۲٥٦؛ گفتار احمد، صص۲۹۷–۲۹۸.

۲. محمدعلی سلطانی، **تاریخ خاندانهای حقیقت و مشاهیر متأخّر اهل حق در کرمانشاه**، ص ۸۲.

موارد، به توضیح جایگاه معنوی خویش پرداخته‌اند و بیان کرده‌اند که ایشان، پس از طی مراحل شریعت و طریقت، و خالص شدن در مراتبِ معرفت، به حقیقت نائل شده و دست ارادت به دامان پیر و راهنمایی زده‌اند که آینهٔ حق‌نما و رهبر و رهنمای ایشان برای رسیدن به وصال حق‌تعالی است. به این ترتیب، دعای سرسپاری خاندان آتش‌بیگی، هیچ تردیدی دربارهٔ شیعهٔ دوازده امامی جعفری بودن ایشان باقی نمی‌گذارد.

در میان سایر خاندان‌های اهل حق نیز، گاه پیروان خاندان شاه هیاسی(شاه حیاسی) به‌روشنی، خود را شیعهٔ جعفری اثنی عشری معرفی کرده‌اند، از آن جمله یکی از نویسندگان متأخّر ایشان می‌گوید: «مسلکِ ما اهل حق است. مذهبِ ما شیعهٔ اثنی عشری جعفری، امّت ما امّت محمّدی، ملّت ما، ملّت ابراهیم است».[1] بر همین اساس است که برخی از محقّقان، در بررسی اصول اعتقادی اهل حق، آنها را شیعه و منشعب از مذهب جعفری دانسته‌اند.[2]

برخی نیز با پذیرش شیعه بودن اهل حق، آنها را از غُلات شیعه معرفی کرده و معتقدند که ایشان، شیعیان افراطی هستند که در بیان عظمت امامان خویش، دچار غلّو شده‌اند و از این جهت، بیشتر ایشان را با عنوان «غُلات» خطاب می‌کنند.[3] حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا «غلوّ» تعریف مشخص و معیّنی دارد که همگان بر آن متّفق‌القول باشند تا از طریق آن بتوان به‌راحتی غالیان را شناسایی کرد؟ یا آنکه هرکس با توجّه به افق انتظار و سطح معلومات خود، دیدگاهی متفاوت و تعریفی

---

۱. نورعلی الهی، **آثار الحق**، چاپ دوم، تهران، انتشارات جیحون، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۰۳.

۲. مینورسکی، «**فرقه اهل حق**»، مندرج در سه گفتار تحقیقی در آیین اهل حق، ص ۳۸.

۳. به عنوان نمونه ر.ک: محمّد محمّدی، **پژوهشی دقیق در «اهل حق»**، تاریخچه، عقاید، فقه، تهران، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پازینه، ١٣٨٤، ص۱۹۱؛ عبدالله خدابنده، **شناخت فرقهٔ اهل حق**، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ١٣٨٤، ص۹۹؛ سیّد حسین حسینی، **بررسی تحلیلی فرقهٔ اهل حق**، قم، انتشارات ذکری، ۱۳۹۷، ص٤٥؛ سیّدجواد امام جمعه و سارا ویسی، «**اهل حق (یارسان)، مطالعهٔ مردم‌شناسانهٔ گروهی از شیعیان غالی استان کرمانشاه**»، فصلنامه علمی– پژوهشی شیعه‌شناسی، سال سیزدهم، شماره ۵، تابستان ١٣٩٤، صص۱۰۳– ١٣٤.

دیگرگون از غُلُوّ ارائه داده و اصولاً منتسب کردن افراد یا گروه‌ها به عنوان غلوّکننده، امری سلیقه‌ای بوده است؟

در ادامه، به صورت مختصر، ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ مسألهٔ «غُلُوّ»، به بررسی تفاوت‌های این موضوع با «عُلُوّ» مقام انسان کامل اشاره می‌شود.

غُلُوّ یا عُلُوّ ؟

بحث «غلوّ» مبحث بسیار پیچیده‌ای است؛ به‌طوری‌که حدّ و حدود غلوّ در نظر افراد مختلف بسیار متفاوت است؛ یعنی تعریف واحد و جامعی از غلوّ که براساس آن بتوان گروه خاصّی را در زمرهٔ این اعتقاد به حساب آورد، وجود ندارد. اختلاف نظر در بحث غلوّ تا جایی است که برخی، شیعهٔ امامیّه را نیز به دلیل اعتقاد به وجود امام غایبِ زنده، و اینکه امام دوازدهم را غایب می‌دانند، از جملهٔ غُلات به‌حساب می‌آورند.[۱]

در مقابل، گروهی از محقّقان عارف، معتقدند که اصولاً نمی‌توان دربارهٔ امامان معصوم، دچار غلوّ شد؛ زیرا غلوّ دربارهٔ کسی، زمانی امکان‌پذیر است که حدِّ شخصیّتی آن فرد، کاملاً بر ما آشکار باشد تا بتوانیم به صراحت بگوییم که فلان اظهار نظر دربارهٔ او، بیش از حدّ او بوده و غلوّ محسوب می‌شود، و کیست که ادعا کند حدّ شخصیتی ائمه اطهار(س) را به‌خوبی می‌شناسد، به‌طوری که گویی بر وجود آنها محیط شده و از منظری بالاتر به آنها می‌نگرد تا دریابد که کجا دربارهٔ آنها زیاده‌گویی و غلوّ شده و این اوصاف، در اندازهٔ ایشان نبوده است؟!

اختلاف نظر در مسألهٔ غلوّ و حدود آن، به دیدگاه هستی‌شناسانهٔ افراد مربوط می‌شود. به این ترتیب که افرادِ دارای دیدگاه هستی‌شناسانهٔ تفکیکی که به تباین و

---

۱. ر.ک: عبدالرحمن بن خَلدون، **مقدمهٔ ابن‌خلدون**، ترجمه محمّد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۳۹۲.

جدایی میان «خدا و خلق» معتقدند، ائمه اطهار(س) و انسانهای کامل را نیز وجودهایی جدا و متباین با حق‌تعالی می‌دانند. از این‌رو، معتقدند که نباید صفات حق تعالی را به هیچ‌کس دیگر، حتی به ائمه(س) و انسانهای کامل نسبت داد و اگر کسی صفات الهی را به ایشان نسبت دهد، دچار غلّو شده است.

در مقابل، کسانی که دارای دیدگاه هستی‌شناسانهٔ مبتنی بر «تجلّی» هستند، معتقدند که رابطهٔ حق‌تعالی با مخلوقات، از نوع تجلّی و ظهور است. یعنی مخلوقات، وجودهایی جدا و متباین با حق نیستند؛ بلکه ظهورات و تجلّیات اسماء و صفات اویند؛ زیرا حق‌تعالی، بی‌نهایت است و از بی‌نهایت نمی‌توان چیزی خارج کرد تا در مقابل او و جدای از او باشد. براین اساس، طبیعی است که هریک از موجودات، به عنوان مظهر یکی از اسماء و صفات حق‌تعالی، حاکی از آن صفت و متّصف به آن نیز باشند. در این دیدگاه، هر یک از موجودات، به مثابهٔ آینه‌ای است که وجه الهی را در حدّ و اندازهٔ خود منعکس می‌کند.

در این میان، یک آینهٔ کامل و تمام‌نما نیز وجود دارد که تمام اسماء و صفات الهی در او جلوه‌گر شده و این آینهٔ کامل و مظهر تامّ، همان انسان کامل و امامِ عصر است که وجه‌الله و مظهر اتمّ اسماء و صفات الهی و کَوْن جامع است. این نکته در سخنان خود ائمهٔ اطهار(س) نیز بیان شده و ایشان خود را وجه‌الله و مظهر اسماء الهی معرفی کرده و فرموده‌اند: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ فِی الْأَرْض»[1] و یا «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِی لَا یَهْلِکُ».[2] و در جای دیگر فرموده‌اند: «نَحْنُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى».[3]

---

۱. محمّد بن حسن صفار، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد(ص)**، تصحیح میرزا محسن کوچه باغی تبریزی، قم، مکتبة آیةالله المرعشی‌النجفی، ١٤٠٤ه.ق، ج١، ص٦٥. (ما روی خداوند بر زمین هستیم).

۲. محمّدبن‌علی ابن‌بابویه(شیخ صدوق)، **التّوحید**، به تصحیح حسین هاشمی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ه.ق، ص۱۵۰. (ماییم وجه خداوند که هلاک ندارد).

۳. **بحارالانوار**، ج٢٦٥، ص٥؛ سیّد هاشم بن سلیمان بحرانی، **البرهان فی تفسیر القرآن**، به تحقیق قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسة البعثة، قم، مؤسسة البعثة، ١٣٧٤، ج٣، ص٦٧٨. (ماییم اسمای نیکوی پروردگار).

حضرت رسول اکرم(ص) نیز به صراحت خود را آینهٔ حق‌نما معرفی کرده و فرموده‌اند: «مَنْ رآنی فَقَدْ رأی الحق»،[1] همچنین حضرت علی(ع) نیز در بیان جایگاه خود به عنوان انسان کامل و نمایان‌کننده همهٔ صفات الهی که از طریق او شناخت صاحب صفات نیز میسّر می‌شود، فرموده‌اند: «مَعْرِفَتِی بِالنُّورَانِیَّةِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ وَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَعْرِفَتِی بِالنُّورَانِیَّة».[2]

مشکل برخی افراد در عدم درک این مسائل و غلوّآمیز دانستن آنها، ناشی از این است که انسانهای کامل را در عرض خدا در نظر می‌گیرند و قائل به تباین وجودی میان ایشان هستند؛ از این جهت نسبت دادن صفات الهی به ایشان را غلوّ خوانده و کفرآمیز می‌دانند. در صورتی‌که از دیدگاه عارفان، انسانهای کامل و ائمه اطهار(س)، در طول خدا در نظر گرفته می‌شوند و مظاهر او به حساب می‌آیند؛ از این‌رو، اتّصاف ایشان به صفات الهی، نه تنها غلوّآمیز نیست، بلکه امری ضروری است.

علّت این امر آن است که انسانهای کامل، به عنوان مظاهر تامّ و تمام حق‌تعالی، خلیفهٔ او بر زمین بوده، حائز مقام **خلیفةالهی‌**اند و هر عقل سلیمی، این نکته را تأئید می‌کند که خلیفه باید تمام صفات مُستَخلِفٌ‌عَنه را دارا باشد تا بتواند شایستهٔ، مقام خلیفگی گردد. از این‌رو، انسانهای کامل نیز به عنوان خلیفهٔ حق‌تعالی در تمام عوالم و از جمله عالم مُلک، لازم و ضروری است که متّصف به صفات الهی باشند و ذکر صفات الهی برای ایشان، غلوّ و زیاده‌گویی نیست؛ بلکه بیان عُلُوّ شأن و مقام ایشان است.

---

۱. **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۲۳۵؛ محمّدبن اسماعیل بخاری، **الجامع الصحیح**، بیروت، دارالفکر، بی‌تا، ج۳، ح۶۵۹۴. (هر که مرا دید، همانا حق را دید).

۲. **بحارالأنوار**، ج۲۶، ص۲؛ محمّد بن علی‌بن‌الحسین علوی، **المناقب(کتاب عتیق)**، به تصحیح حسین موسوی بروجردی، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۴۲۸ه.ق، ص۶۸؛ علی یزدی حایری، **إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب**، به تصحیح علی عاشور، بیروت، مؤسسهٔ الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۲ه.ق، ج۱، ص۳۶. (معرفت من به نورانیت همان معرفت خدای عزّوجل است و معرفت خدای عزّوجلّ همان معرفت من به نورانیت است).

با وجود این، برخی افراد ناآگاه به دقایق عرفانی و حقیقت وجـودی انسـانهای کامل و ائمهٔ اطهار(س)، عارفانی را که به بیان عُلُوّ مقـام ایشـان پرداختـه‌انـد، آمـاج حملات خویش ساخته و به نسبت‌های ناروایی همچون غُلُوّ متّهم کرده‌اند که باعث گلایهٔ عارفان آگاه گردیده است. البته این اتّهامات از سوی دانشمندانِ آگاه و عارف، بی‌جواب نمانده است. از آن جمله، علامهٔ فقید، آشتیانی در پاسخ بـه اینگونـه افـراد می‌گوید:

«اشخاصی که از مقام ولایت و نحوهٔ احاطهٔ وجود ولیّ بر کائنات بی‌خبرند، ایـن قبیل مطالب را غلوّآمیز می‌دانند، در حالی‌که غلـوّ، امـر دیگـری اسـت. در عـین اثبات این شئون برای مقام ولایت، باید ولیّ را عبـد مربـوب دانسـت و بـرای او استقلال وجودی قائل نبود، و همهٔ کمالات او را از حق دانست. مـافوق مراتبـی که در خطبه[البیان] و امثال آن ذکر شده است، در مطاوی شرح، تبعـاً للاعـلام و المحقّقین، برای مقام ولایت ثابت کرده‌ایم و کسی که ما را رَمی به غلوّ نماید، ما او را تحمیق می‌کنیم، چه *داند آنکه اشـتر مـی‌چرانـد*. اطّـلاع از کیفیـت سـریان ولایت علی، علیه‌السلام، در عوالم وجودی، از غامض‌ترین مسائل عرفـان و فـن ربوبی است. کثیـری از روات عامـه، از پیغمبـر از ایـن قبیـل مضـامین در شـأن علی(ع) زیاد روایت کرده‌اند. خطیـب خـوارزم و صـاحب مناقـب بیهقـی، ایـن روایت را در شأن علی(ع) نقل کرده‌اند: یوم فـتح خیبـر، حضـرت رسـول(ص)، علی(ع) را مخاطب قرار داد و فرمود: لَوْ لَا أَنْ تَقُولَ فِیکَ طَوَائِـفُ مِـنْ أُمَّتِـی مَـا قَالَتِ النَّصَارَی فِی عِیسَی ابْنِ مَرْیَمَ لَقُلْتُ فِیکَ الْیَوْمَ مَقَالًا لَـا تَمُـرُّ عَلَـی مَلَـإٍ مِـنَ الْمُسْلِمِینَ إِلَّا أَخَذُوا مِنْ تُرَابِ نَعْلَیْکَ وَ فَضْلِ طَهُورِکَ یَسْتَشْفُونَ بِهِ،[1] [البتّه] نبایـد توقع داشت کسانی که عمر خود را صرف تحقیق مسائل کلامی و فقهی و مبـانی

۱. **کافی**، ج۸، ص۵۷؛ **بحارالانوار**، ج۳۸، ص۲۴۷. (اگر نه این بود که جماعتی از امّتم آنچه را کـه نصـارا دربـارهٔ عیسی بن مریم گفتند، درباره تو بگویند هر آینه سخنی در رفعت مقام تـو مـی‌گفـتم کـه از ایـن پـس هرگـاه بـر اجتماعی بگذری آنها خاک کفشت را به عنوان تبرّک گرفته و توتیای چشم خود کنند و زیادی آب وضـوی تـو را درمان درد خود سازند).

اصولی کرده‌اند، و حول این قبیل مسائل عالیه نگشته‌اند، این قِسم از مبانی را تصدیق کنند، چون فهم این قبیل از روایات در نهایت غموض است. لذا در بین قدمایِ از روات اهل بیت، علیهم‌السّلام، و اقدمین از حاملان اخبار شیعه، رضوان‌الله علیهم، کسانی بوده‌اند که به واسطهٔ نقل پاره‌ای از احادیث در شأن ائمه(ع) که دارای مضمون بلندی بوده است، مرمی به غلّو شده‌اند. قُمِیُّون از قدمای محدثانِ امامیه، جماعت زیادی را رَمی به غلو کرده‌اند، و بعدها متأخرین از اهل رجال و اعاظم از اهل درایه و حدیث، آنها را از ثقات شمره‌اند و رَمی بعضی از قمیون را به غلو، ناشی از قصور دانسته‌اند... انکار این قبیل روایات به اعتبارِ مضمون و مدلول، انکار فضائل اهل بیت عصمت و طهارت و انکار مقامات معنوی آنهاست. *اعراض از همهٔ این روایات، ظلم به اهل بیت عصمت، علیهم‌السّلام، است*».[1]

به این ترتیب، باید گفت کسانی که عارفان را به دلیل بیان عظمت وجودی انسانهای کامل و ائمهٔ اطهار(س) به «غلوّ» متّهم می‌کنند، خود متّهم به امر دیگری هستند و آن «قصور» در حق ایشان است؛ زیرا این افراد، کوته‌بینی و عدم شناخت خود را به جایگاه انسانهای کامل و ائمه اطهار(س) نسبت داده‌اند؛ همانند کسی که با اشارهٔ انگشت از او خواسته شده تا به ماه بنگرد، امّا کوته‌بینی او سبب شده تا همه توجّه‌اش را بر نوک انگشت اشاره‌کننده متمرکز کند و از آن فراتر نرود و از این رو، منکر وجودِ ماه شود. صغیر اصفهانی در پاسخ به این قاصرانِ ناآگاه می‌گوید:

آن که می‌خواند مرا غالی، قصورِ خود نداند
هر چه خواهد گو بگو، من عاشقِ شیدای یارم[2]

۱. سیّدجلال‌الدین آشتیانی، **شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰، صص۶۵۳– ٦٥٦.

۲. محمّد حسین صغیر اصفهانی، **دیوان صغیر اصفهانی**، چاپ هجدهم، اصفهان، انتشارات صغیر، ۱۳۸۷، ص۷۹.

شناخت جایگاه و عظمت وجودی ائمه اطهار(س) و انسانهای کامل، از امور غامض و دشواری است که حتّی فکرهای دقیق نیز توان رسیدن به کُنه آن را ندارند؛ چنانکه خود ائمه اطهار(س) در بیان این موضوع فرموده‌اند: «لَا یَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَکٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِیٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِیمَانِ».[1] یعنی: حقیقت ما را درک نمی‌کند، مگر فرشته‌ای که مقرّب باشد یا پیامبری که مرسل باشد یا بندهٔ مؤمنی که خدا قلبش را برای ایمان آزموده باشد.

علّت این امر آن است که مقام باطنی خاندان عصمت و طهارت از جملهٔ اسرار الهی و بلکه غامض‌ترین آنهاست؛ چنانکه خود ایشان فرموده‌اند: «إِنَّ أَمْرَنَا سِرٌّ مُسْتَتِرٌ وَ سِرٌّ لَا یُفِیدُهُ إِلَّا سِرٌّ وَ سِرٌّ عَلَى سِرٍّ وَ سِرٌّ مُقَنَّعٌ بِسِرٍّ».[2] یعنی: براستی که امر ما رازی پوشیده شده است و یک سرّی است که فایده به آن نرساند جز سرّ؛ و سرّی است که بر سرّ قرار گرفته و سرّی که از سرّ دیگری پوشیده شده است.

بنابراین، غیرت الهی، امکان درک این اسرار را برای همگان میسّر نکرده است؛ بلکه هرکس با توجّه به مرتبهٔ معرفتی خویش، بهره‌ای از درک این اسرار می‌یابد. دشواری درک اسرار اهل بیت(ع) تا حدّی است که حتّی میان صحابهٔ خاص و نزدیک حضرت رسول(ص) نیز در این مورد تفاوت وجود دارد؛ همچنانکه قبلاً نیز اشاره شد، صحابی بزرگی چون ابوذر، توانایی درک اسراری را که بر سلمان آشکار شده، ندارد؛ به‌طوری که اگر بر اندیشه‌های سلمان دربارهٔ اهل بیت(ع) آگاهی یابد، او را تکفیر می‌کند و حتی درصدد کشتن او برمی‌آید. چنانکه از امام معصوم نقل شده است که: «وَ اللَّهِ، لَوْ عَلِمَ أَبُوذَرٍّ مَا فِی قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَه، وَ لَقَدْ آخَى رَسُولُ

---

۱. محمّدبن‌علی ابن‌بابویه(شیخ صدوق)، **الأمالی**، چاپ ششم، تهران، انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶، ص۴.

۲. **بحارالأنوار**، ج۲، ص۷۱.

اللَّهِ(ص) بَيْنَهُمَا».[۱] یعنی: به خدا سوگند، اگر ابوذر می‌دانست آنچه در دل سلمان بود، او را می‌کشت؛ در صورتی که پیغمبر(ص) میان آن دو، برادری برقرار کرد.

بنابراین، وقتی درک اسرار و عظمت وجودی ائمه اطهار(س) و انسانهای کامل تا این حدّ دشوار است؛ اگر قسمتی از این اسرار، توسط عارفان آگاه، آشکار شود، به‌راحتی نمی‌توان ایشان را غالی و کافر نامید؛ بلکه در مقابل، می‌توان گفت که ایشان کسانی هستند که به رازگشایی از عُلُوّ مقام و شأن باطنی خاندان عصمت و طهارت پرداخته‌اند تا از این طریق، گنج معرفت را که خداوند به سبب استعدادشان، به ایشان ارزانی داشته، با دیگران سهیم شوند.

جمع‌بندی آرا در تعریف آیین اهل حق (دیدگاه برگزیده)

بررسی فرضیه‌های مطرح شده در تعریف اهل حق، نشان می‌دهد که فرضیه‌های مبتنی بر ایران باستانی یا تلفیقی بودن این آیین، از نگاهی نه چندان عمیق به این آیین حکایت دارد؛ زیرا افرادی که این دیدگاه‌ها را ارائه داده‌اند، نتیجه‌گیری آنها اغلب مبتنی بر اطلاعات شفاهی و بدون دسترسی به متون دست اوّل بوده است و یا تنها یک متن خاص را ملاک کار خویش قرار داده‌اند. بنابراین، می‌توان گفت که پژوهش ایشان، همه‌جانبه نبوده و تنها گوشه‌ای از ساختمان کلّی این آیین برایشان آشکار شده و براساس آن به اظهارنظر پرداخته‌اند.

هرچند وجود عناصر ایران باستان در متون اهل حق غیرقابل انکار است، امّا این امر، دلیل بر حکم کلّی دربارهٔ ایران باستانی بودن آن نیست؛ همچنان که عناصری از ادیان پیشین را در هر یک از ادیان الهی می‌توان یافت و این امر، نشان از وابستگی یا تبعیّت یکی از دیگری نیست. در آیین اهل حق نیز، باید جایگاه این مؤلفه‌ها در

۱. محمّد بن یعقوب کلینی، **کافی**، ج۲، ص۳۳۲؛ **بحارالأنوار**، ج۲، ص۱۹۰.

نظام کلّی اندیشگی ایشان مشخص شود تا از طریق کنار هم قرار دادن تمام قراین و شواهد، به دیدگاهی کلّی و منسجم در تعریف این آیین دست یابیم.

دو فرضیهٔ دیگر، یعنی «ازلی بودن» و «عرفانی، اسلامی، شیعی» بودن، جای تأمّل بیشتری دارد. مراجعه به متون دست اوّل اهل حق و بررسی همه جانبهٔ آنها، نشان می‌دهد که به نوعی، هر دو دیدگاه می‌تواند درست باشد؛ زیرا از یک‌سو، در متون ایشان، همواره بر عهد و پیمانی ازلی تأکید شده و حتّی افرادی چون «هفت‌تن»، «هفتوانه»، «چهل تن»، «هفتاد و دو پیر» و امثال آنها، نام و نشان ازلی خویش را نیز هنگام بستن آن پیمان ازلی به یاد آورده و بر آن گواهی داده‌اند. از سوی دیگر، تأکید بر اتّفاقات مربوط به دورهٔ ختم نبوّت و جایگاه و شأن حضرت رسول(ص) و حضرت علی(ع) و ذکر مظاهر خود در مدینه، همچنین جایگاه امام حسن(ع) و امام حسین(ع) و ذکر حوادث کربلا، حتّی ذکر نام خود به عنوان یاران امام حسین(ع) در آن زمان، همگی نشان‌دهندهٔ اسلامی و شیعی بودن این آیین است.[1]

آنچه از مجموع دیدگاه‌ها و با تکیه بر متون اهل حق، می‌توان استنباط کرد این است که آیین اهل حق را استمرار یک حقیقت واحد بدانیم که از ازل تا به امروز بر یک عهد و میثاق بوده، اما در هر دوره‌ای و در هر مکانی، متناسب با شرایط زمان و مکان، به صورتی دیگرگون ظاهر شده است؛ زیرا حقیقت و آنچه موردنظر پروردگار برای ابلاغ به بندگان است، یکی بیش نیست، اما این حقیقت واحد، در هر دوره‌ای، متناسب با سطح درک و فهم مردم آن روزگار، ظهور می‌یابد.

این مسأله در ادیان و شرایع به‌خوبی قابل مشاهده است. به این معنی‌که پیامبران الهی در اعصار مختلف، سخنی متناقض با یکدیگر و در خلاف جهت هم نگفته‌اند، امّا همین سخن واحد را هر یک از ایشان، به مقتضای عادات و سنّت‌های مردم زمان

---

۱. ر.ک: **دیوان گورَه**، صص ۳۰۳–۳۹۷؛ **کلام قالب**، صص ۱۰–۸۰۶.

خود بیان کرده‌اند و اختلاف ظواهر شریعت‌ها ناشی از همین نکته است. در صورتی‌که مراجعه به حقیقت و اصل همهٔ آنها نشان می‌دهد که پیام الهی یکی بیش نیست.

البته رسیدن به حقیقت ادیان، برای همگان امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اگر این امر، سهل و آسان بود، اختلافی میان پیروان این ادیان پدید نمی‌آمد و این همه جنگ‌های دینی را در طول تاریخ شاهد نبودیم. پس، تمام این اختلافات ناشی از عدم توجّه پیروان ادیان مختلف به حقیقت واحد نزد همهٔ آنهاست. به قول حافظ:

جنگ هفتاد و دو ملّت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت، رهِ افسانه زدند[۱]

در این میان، سخن اهل حق، دقیقاً همین است که خود را همان حقیقت ازلی معرفی می‌کند که جاری و ساری در همهٔ ادیان است، امّا دریافتن آن مستلزم گذر از مراحل شریعت و طریقت است. لازمهٔ درک این سخن اهل حق نیز، آشنا بودن با تعریف «دین» از دیدگاه ایشان است.

البته تعریف دین از دیدگاه همگان یکسان نیست و هر شخص یا گروهی، بر اساس افق انتظار و معلومات خود به آن نگریسته و تعریفی متفاوت از منظر جامعه‌شناسی، روانشناسی و امثال آن، از دین ارائه داده است. معتقدان ادیان مختلف نیز، تعاریف متفاوتی از دین عرضه می‌دهند که معمولاً متناسب با ساختار فکری روحانیون ایشان است.

از آنجا که در پژوهش حاضر، اکثر مباحث حول محور اندیشه‌های عرفانی است، بنابراین، بایسته است که در پی تعریف عارفان از دین باشیم و ببینیم تعریف و نگاه ایشان به دین چگونه است تا شاید از این رهگذر، بتوانیم تعریف جامعی از آیین اهل حق عرضه کنیم.

---

۱. شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، **دیوان حافظ**، به سعی سایه(هوشنگ ابتهاج)، چاپ چهارم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۷٦، ص۲۵۵.

دقّت در دیدگاه‌های عارفان، نشان می‌دهد که دین، در نظر ایشان، همان عشقبازی حق‌تعالی با تجلّیّات خود و سریان این عشقبازی در سراسر حیات بشری است. این پیام عشق، هر بار توسط یکی از پیامبران الهی ابلاغ شده و شرایع مختلف، همگی، ظهورات این پیامِ واحد، در دوره‌های متفاوت و مکانهای مختلف‌اند.

شایان ذکر است که این تعریف عارفان از دین، مبتنی بر مبانی قرآنی، روایی و عقلی است؛ چنانکه در قرآن کریم در معرفی مؤمنان، یعنی دین‌داران حقیقی، آمده است: «الَّذِینَ آمَنُوا أشَدُّ حُبّاً لِلّه»،[1] یعنی: مؤمنان، عاشق خدا هستند. به این ترتیب، درجهٔ ایمان افراد با درجهٔ عشق آنها سنجیده شده و هرکس بهرهٔ بیشتری از عشق داشته، بهرهٔ بیشتری از ایمان را نیز داراست.

همین امر نشان می‌دهد که دین و دین‌داری حقیقی، از دیدگاه حق‌تعالی، همان «عشق» و عشق‌ورزی میان خالق با مخلوقات خویش است؛ چنانکه باز هم در قرآن در بیان رابطهٔ حق‌تعالی با بندگان آمده است: «یُحِبُّهُمْ وَیُحِبُّونَهُ»،[2] یعنی: خدا عاشق آنهاست و آنها نیز عاشق پروردگارند. البته در قرآن به جای واژهٔ «عشق»، از مترادفات آن همانند واژهٔ «حُبّ» استفاده شده، امّا از دیدگاه عارفان، عشق و محبّت، دو نام از یک مفهوم واحدند و تفاوتی میان آنها نیست:

نیست فرقی در میان حُبّ و عشق   **شام در معنی نباشد جز دمشق**[3]

۱. **قرآن مجید**، سوره بقره (۲)، آیه ١٦٥.

۲. همان، سوره مائده (۵)، آیه ٥٤.

۳. ملا هادی سبزواری، **شرح مثنوی**، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ١٣٧٤، ج٣، ص١٦٠.

در روایات نیز به صراحت، دین را همان عشق معرفی کرده‌اند؛ چنانکه امام باقر(ع) می‌فرماید: «الدِّینُ هُوَ الْحُبُّ وَ الْحُبُّ هُوَ الدِّین»،[۱] یعنی: عشق همان دین است و دین، همان عشق است. امام صادق(ع) نیز در تأئید همین مطلب فرموده‌اند: «هَلِ الدِّینُ إِلَّا الْحُبّ»،[۲] یعنی: آیا دین، چیزی غیر از عشق است؟

به این ترتیب، در روایات نیز دین، همان عشق دانسته شده و از این‌روست که ائمه اطهار(س) به عنوان آگاه‌ترین بندگان حق‌تعالی، همواره از خداوند درخواست عشقِ بیشتر داشته‌اند؛ چنانکه حضرت علی(ع) در دعای کمیل می‌فرماید: «وَاجْعَلْ لِسانی بِذِکْرِکَ لَهِجاً وَ قَلْبی بِحُبِّکَ مُتَیَّماً».[۳] یعنی: خداوندا! زبانم را به ذکرت گویا کن و قلبم را از عشق و محبّتت بی‌تاب گردان.

حضرت امام سجاد(ع) نیز در مناجات محبّین، همین درخواست را تکرار می‌کند و می‌فرماید: «اِلهی فَاجْعَلْنا مِمَّنِ اصْطَفَیْتَهُ لِقُرْبِکَ وَ وِلایَتِکَ وَ اَخْلَصْتَهُ لِوُدِّکَ وَ مَحَبَّتِکَ»،[۴] یعنی: پروردگارا ما را از زمرهٔ کسانی قرار ده که برای قرب و دوستی‌ات برگزیده‌ای و برای عشق و محبّتت خالص گردانده‌ای. هرچند ایشان، همواره از عشق الهی سرشارند؛ چنانکه در مناجات مریدین، در وصف عشق خود به حق‌تعالی می‌گوید: «إِلَیْکَ شَوْقِی، وَ فِی مَحَبَّتِکَ وَلَهِی، وَ إِلَی هَوَاکَ صَبابَتِی»،[۵]

---

۱. احمد بن محمد بن خالد برقی، **المحاسن**، تصحیح جلال‌الدین محدث، چاپ دوم، قم، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ق، ج۱، ص۲۶۳؛ محمد بن حسن عاملی(شیخ حر عاملی)، **وسائل الشیعة**، قم، مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق، ج۱۶، ص۱۷۱.

۲. احمد بن محمد بن خالد برقی، **المحاسن**، ج۱، ص۲۶۳؛ **کافی**، ج۱۵، ص۱۹۹.

۳. شیخ عباس قمی، **کلیّات مفاتیح‌الجنان**، تصحیح سیّد صادق میرشفیعی، چاپ چهارم، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷، ص۱۳۶.

۴. امام علی بن الحسین زین‌العابدین، **صحیفه سجادیه همراه با مناجات خمس عشر**، ترجمه الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، تهران، انتشارات ارمغان طوبی، ۱۳۸۵، ص۳۶۱.

۵. همان، ص۳۶۰.

یعنی: خداوندا، اشتیاق من به توست و در محبّت تو شیفته‌ام و شدیدترین علاقه و دل‌باختگی‌ام به هوای توست. این همان صفت مؤمن و دین‌دار حقیقی است که در قرآن به آن اشاره شده است.

اصولاً عشق، انحصارطلب است و اگر در دلی راه یابد، جای غیر نمی‌گذارد که گفته‌اند: «در یک دل، نمی‌گنجد دو دوست». امام صادق(ع) نیز در این‌باره فرموده‌اند: «حُبُّ اللَّهِ إِذَا أَضَاءَ عَلَى سِرِّ عَبْدِهِ أَخْلَاهُ عَنْ كُلِّ شَاغِلٍ وَ كُلُّ ذِكْرٍ سِوَى اللَّه».[۱] یعنی: زمانی که عشق حق‌تعالی، باطن بنده‌ای را روشنایی دهد، آن را از هر مشغول‌کننده و هر گونه توجّه و یادکرد غیر خدا خالی می‌کند.

بنابراین، دین، ایمان و عبادت حقیقی، همان عاشق شدن به ذات کبریای الهی و عشق‌ورزی با اوست؛ و تنها چنین کسی است که می‌توان او را دین‌دار حقیقی نامید. حضرت رسول اکرم(ص) نیز در این‌باره فرموده‌اند: «أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ»،[۲] یعنی: فاضل‌ترین مردم کسی است که عاشق عبادت باشد و عاشقانه عبادت کند. زیرا عبادت، اگر از روی عشق و بی‌چشم‌داشت نباشد، به قصد و غرضی خواهد بود و این قصد و غرض، آن را به نوعی معامله تبدیل می‌کند؛ چنانکه اگر عبادت از ترس عذاب دوزخ، یا به طمع رفتن به بهشت باشد، هر دو، عبادتِ تاجران و معامله‌گران است که در هر کاری، سود و زیان خود را می‌سنجند و خداوند را نیز معامله‌گری چون خود می‌پندارند.[۳]

---

۱. **بحارالانوار**، ج۶۷، ص۲۳.

۲. **کافی**، ج۳، ص۲۱۵؛ شیخ حر عاملی، **وسائل‌الشیعه**، ج۱، ص ۸۳.

۳. چنانکه در کلام امام معصوم آمده است: «إِنَّ ٱلْعُبَّادَ ثَلاَثَةٌ، قَوْمٌ عَبَدُوا ٱللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَوْفاً فَتِلْكَ عِبَادَةُ ٱلْعَبِيدِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا ٱللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى طَلَبَ ٱلثَّوَابِ فَتِلْكَ عِبَادَةُ ٱلْأُجَرَاءِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا ٱللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ حُبّاً لَهُ فَتِلْكَ عِبَادَةُ ٱلْأَحْرَارِ وَ هِيَ أَفْضَلُ ٱلْعِبَادَةِ». (عبادت‌کنندگان سه دسته‌اند. گروهی که خداوند عزوجل را از ترس عبادت می‌کنند و این عبادت بردگان است. گروهی دیگر، خداوند تبارک و تعالی را به طمع ثواب عبادت می‌کنند و این عبادت مزدوران است، امّا گروهی هستند که خداوند را برای عشقی که به او دارند، عبادت می‌کنند و این عبادت آزادگان بوده و بهترین عبادت است).(**کافی**، ج۳، ص۲۱۶).

حال آنکه خداوندِ عاشق که «عشق» صفتِ ذاتیِ اوست، بی‌نیاز است و دادن این نسبت‌ها به او، ناشی از عدم درک صحیح از دین و آن چیزی است که خداوند از بشر خواسته است. دقّت در همین صفت بی‌نیازی حق، بهترین دلیل بر این ادعاست که دین حقیقی، همان «عشق» است؛ زیرا خداوندِ بی‌نیاز که حکیم نیز هست، اولاً نیازی به عبادت بندگان ندارد تا آنها را به امری تشویق کند و سودی بردارد؛ ثانیاً حکیم است و حکیم، کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد.

سوال اینجاست که پس، چه چیزی سبب شده تا پروردگار بی‌نیاز و حکیم تا این حد مشتاق عبادت و دین‌داری بندگان باشد و اصولاً معنای دین از نظر او چیست؟ تنها پاسخی که عقل به آن می‌رسد، همین است که عشق، محرّک چنین امری باشد. برای درک این موضوع، لازم است کمی در معنای عشق و چگونگی پدید آمدن آن دقیق شویم.

اصولاً عشق زمانی پدید می‌آید که موجودی «آگاه» و دارای علم، با موجودی «زیبا» و دارای حُسن و کمال برخورد کند تا از تلاقیِ «آگاهی» و «زیبایی»، عشق پدید آید؛ به قول جامی:

حُسن ز هر جا که زد القصه سَر   عشق شد از جای دگر جلوه‌گر[۱]

حال باید دید که نخستین وجودِ آگاه یا آگاه‌ترین وجود و نخستین موجودِ زیبا یا زیباترین موجود کیست تا از تلاقی آنها نخستین عشق پدید آمده باشد؟ پاسخ روشن است: نخستین و آگاهترین وجود، همچنین نخستین و زیباترین موجود، خود حق‌تعالی است که هم «علیم» است و هم «جمیل»، و ازلی و ابدی نیز هست. به این ترتیب، آگاهی بی‌نهایتِ حق، زیبایی بی‌مانندش را درک کرده و عاشق آن شده است. به قول حافظ:

---

۱. عبدالرحمن جامی، **مثنوی هفت اورنگ**، به تصحیح و مقدمهٔ آقا مرتضی مدرّس گیلانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سعدی، ۱۳٦٦، تحفةالاحرار، ص ۳۹٦.

در ازل، پرتوِ حُسنت ز تجلّـی دَم زد   عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد[1]

بنابراین، در حقیقت باید گفت که هم عاشق حقیقی و هم معشوق حقیقی، خود خداوند است. حال، این خداوندِ بی‌نیاز و عاشق، بنابر اقتضای صـفت معشـوقی‌اش که خواهان ظهور و آشکاری است، تجلّیّات بی‌نهایت، یعنی مخلوقات و موجـودات را پدید آورده است.[2] به عبارت دیگر، مخلوقات، نتیجهٔ عشق‌ورزی حق‌تعالی با ذات خویشتن است و بنا بر قاعدهٔ «مَن اَحَبَّ شَیئاً أحبّ آثاره»،[3] خداوند نیـز از آنجـا کـه عاشق ذاتِ خود است، عاشق آثار و تجلّیات آن، یعنی مخلوقات نیز هسـت. اصـولاً پدید آمدن هستی و تداوم آن، نتیجهٔ همین عشق است:

دور گردونهـــا ز مـــوجِ عشـــق دان   گر نبـودی عشـق، بفسـردی جهـان[4]

حال این سؤال مطرح می‌شود که جایگاه دین در این میانه چیسـت؟ و ادیـان و شرایع، یا به‌عبارتی ارسال پیامبران به سوی بشر چه معنایی دارد؟ آیا در نظـامی کـه همه‌چیز آن مبتنی بر عشق است، می‌توان دلیلی جـز عشـقبازی بـرای کـار پیـامبران یافت؟ اصولاً پیامبر به چه کسی گفته می‌شود و چه کسی لایق این مقام است؟

پاسخ عارفان به این سؤالات روشن است. در نظر ایشان، پیامبران، عاشق‌ترین و آگاهترین بندگان حق‌تعالی در عصر خویش‌اند کـه رسـالت آنهـا ابـلاغ پیـام عشـقِ خداوند به انسانها و راهنمایی آنها برای رسیدن به وصال حق‌تعـالی و کمـال عشـق

---

۱. **دیوان حافظ**، ص۲۲٤.

۲. این بحث در عرفان، به «حرکت حبّی» مشهور است که در قسمت مربوطه در همین کتاب به تفضیل دربـارهٔ آن بحث خواهد شد.

۳. ملا هادی سبزواری، **شرح الأسماء الحُسنی**، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشـارات دانشـگاه تهـران، ۱۳۷۲، ص۱۰۸؛ سیّد جلال‌الدین آشتیانی، **هستی از نظر فلسفه و عرفان**، چاپ سوم، قم، دفتـر تبلیغـات اسـلامی حـوزه علمیه قم، ۱۳۷٦، ص۲۹۱. (هرکس چیزی را دوست بدارد، آثار آن را نیز دوست می‌دارد).

٤. جلال‌الدین محمّد مولوی، **مثنوی معنوی**، به تصحیح و مقدمـه محمّـدعلی موحّـد، چـاپ سـوم، تهـران، نشـر هرمس، ۱۳۹۷، دفتر پنجم، بیت۳۸۵۵.

است. بنابراین، شرایع و ادیان که آنها را متفاوت و متکثّر می‌بینیم، یکی بیش نیستند و پیام آنها نیز یکی است:

عاشق شو ارنه روزی کار جهان سرآید ناخوانده نقشِ مقصود از کارگاهِ هستی[۱]

از این نظر است که عارفِ آگاه و مؤمن حقیقی، میان هیچ‌یک از پیامبران الهی فرق نمی‌گذارد و همه را جَلَوات و ظهورات یک وجود و پیام‌رسان یک عشق می‌داند که از ازل تا به ابد، بر یک عهد و یک میثاق بوده است. البته این دیدگاه عارفان، متّکی به کلام خداوند در قرآن کریم است؛ زیرا خداوند از ایمان‌آورندگان واقعی خواسته که میان پیامبران او فرق نگذارند: «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ».[۲] یعنی: بگویید ما به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و به آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل آمده و به آنچه به موسی و عیسی داده شده و به آنچه به همهٔ پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده، ایمان آورده‌ایم، میان هیچ یک از ایشان فرق نمی‌گذاریم.

در جای دیگر نیز در معرفی مؤمنان حقیقی، آنان را کسانی معرفی می‌کند که به همهٔ فرستادگان الهی ایمان آورده و میان ایشان فرق نمی‌گذارند: «الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ».[۳] یعنی: مؤمنان، همگی، به خدا و فرشتگان و کتابها و فرستادگانش ایمان آورده و می‌گویند: میان هیچ یک از فرستادگانش فرق نمی‌گذاریم.

از دیدگاه عارفان مسلمان نیز، نور وجودی انبیاء، حقیقتی واحد است و هیچ تباین و تفاوتی در اصلِ نور ایشان نیست؛ همچون چراغ‌های متعدّد که اگرچه در

---

۱. **دیوان حافظ**، ص۵۰۲.

۲. **قرآن مجید**، سوره بقره(۲)، آیه ۱۳۶.

۳. همان، سوره بقره(۲)، آیه ۲۸۵.

صورت مختلف‌اند، اما حقیقت وجودی آنها- که همان نور چراغ‌ها باشد- هیچ تفاوت و تباینی با یکدیگر ندارند؛ چنانکه مولوی می‌گوید:

چون خدا اندر نیاید در عیان — نایبِ حق‌اند این پیغمبران
نه، غلط گفتم، که نایب با مَنوب — گر دو پنداری قبیح آید نه خوب
نه، دو باشد، تا تویی صورت‌پرست — پیشِ او یک گشت کز صورت برَست
چون به صورت بنگری چشم تو دو ست — تو به نورش در نگر کز چشم رُست
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد — چون‌که در نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آید در مکان — هر یکی باشد به صورت غیرِ آن
فرق نتوان کرد نورِ هر یکی — چون به نورش روی آری بی‌شکی[1]

مولوی، در جای دیگر از مثنوی خود، تصریح می‌کند که همهٔ انبیاء ظهور حقیقت واحدند و به تعبیر تمثیلی، نوری واحدند که در چراغ‌های مختلف متجلّی شده‌اند و اصل همهٔ ادیان، یکی بیش نیست. کسانی که به عالم حقیقت راه یافته‌اند، می‌دانند که دین یکی بیش نیست و این تفاوت دیدگاه‌ها و نظرگاه‌های مختلف است که مابین ارباب و اصحاب شرایع، توهّم اختلاف و جدایی ایجاد کرده است؛[2] اما عارفان حقیقی، هیچ تباین و تفاوتی بین پیامبران و پیام الهی ایشان نمی‌بینند:

تا قیامت هست از موسی نتاج — نور دیگر نیست، دیگر شد سراج
این سفال و این پلیته دیگر است — لیک نورش نیست دیگر، زآن‌سر است

---

۱. **مثنوی معنوی**، دفتر اول، ابیات ۶۸۰-۶۸۶.

۲. البته ریشهٔ این دیدگاه مولوی در قرآن کریم است؛ زیرا «از نظر قرآن، دین خدا از آدم تا خاتم یکی است. همهٔ پیامبران به یک مکتب دعوت می‌کرده‌اند. اصول مکتب انبیاء که دین نامیده می‌شود، یکی بوده است. تفاوت شرایع آسمانی، یکی در سلسله مسائل فرعی و شاخه‌ای بوده که بر حسب مقتضیات زمان و خصوصیات محیطی و ویژگی‌های مردمی که دعوت می‌شده‌اند متفاوت می‌شده است و دیگر در سطح تعلیمات بوده که پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر، در سطح بالاتری تعلیمات خویش را القاء کرده‌اند... این تکامل دین است، نه اختلاف ادیان. هرگز خداوند کلمهٔ دین را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است». (مرتضی مطهری، **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی**، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۱۸۱-۱۸۲).

گــر نظــر در شیشــه داری گــم شــوی | زآن که از شیــشه‌ســت اعــداد دُوی
ور نــظــر بــــر نــــور داری وا رهـــی | از دُوی وَاعْـداد جـســم مـنـتـهــی
از نــظـــرگاه است ای مغـــز وجـــود | اخـتـلاف مـؤمـن و گـبر و جـهـود [۱]

به این ترتیب اگر دیدگاه عارفان در تعریـف «دیـن» را بپـذیریم و آن را همـان «عشق» بدانیم، به ازلی بودن آن نیز اعتراف کرده‌ایم؛ زیرا عشـق، صـفتِ حـق‌تعـالی است و از آنجا که صفات الهی، ازلی و ابدی‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که از دیـدگاه عارفان، دین، امری ازلی و واحد است؛ یعنی، همان صفتِ ازلیِ عشق اسـت کـه در هر دوره‌ای به صورتی نمایان شده و لباس شریعتی را بر تن کرده است.

البته ازلی بودن دین، اساساً ریشـه در آمـوزه‌هـای قـرآن دارد؛ چنانکـه در آیـۀ ۱۷۲ سوره اعراف، شاهد یک عهد و پیمان ازلی بین خداوند و انسـانها در عـالم ذر هستیم که در آنجا عهد و پیمانی عاشقانه و ازلی، بـین خداونـد و انسـانها صـورت می‌پذیرد: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیآدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّـتَهُمْ وَأَشْـهَدَهُمْ عَلَـی أَنْفُسِـهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَی شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَّا کُنَّا عَـنْ هَـذَا غَـافِلِینَ».[۲] یعنـی: پروردگار تو از پشت بنی‌آدم، فرزندانشان را بیرون آورد. و آنان را بر خودشان گـواه گرفت و پرسید: آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم. تا در روز قیامت نگویید که ما از آن بی‌خبر بودیم.

چنانکه مشاهده می‌شود، این آیه، مربوط به قبل از خلقـت مـادّی انسانهاسـت؛ هرچند دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد، امّا آنچه مسلّم اسـت، در ایـن آیه، ارتباط میان خدا و انسانها یا به عبارت دیگر «دین»، یک امر ازلی معرفـی شـده که قبل از آفرینش مادی انسانها، عهـد و پیمـان آن بسـته شـده و مـؤمن و دیـن‌دار

---

۱. **مثنوی معنوی**، دفتر سوم، ابیات۱۲۵۶-۱۲۶۰.
۲. **قرآن مجید**، سوره اعراف(۷)، آیه ۱۷۲.

واقعی، کسی است که این شرط را پذیرفته و در تمـام دوره‌هـای ظهـوری در عـالم مادّی، به آن وفادار بماند.

این عقیده توسط برخی فلاسفهٔ مسلمان، همچون سهروردی نیـز مطـرح شـده است. وی، برای بیان این مطلب، از اصطلاح «خمیرهٔ ازلی» اسـتفاده کـرده و معتقـد است که همهٔ ادیان یا حکمت‌ها دارای یک حقیقت واحد یا همان خمیرهٔ ازلی‌اند که در ادوار و ازمنهٔ مختلف، به صورتهای متفاوت ظاهر شده‌اند. سـهروردی، نخسـتین ظهور این خمیرهٔ ازلی را در ایران باستان و نزد مُغان می‌داند و آخرین صورت ظاهر شدهٔ آن را دین اسلام معرفی می‌کند.[۱]

این نظر توسط برخی محقّقان معاصر، همچون رنه گنون(۱۸۸۷–۱۹۵۱)، حکیم فرانسوی، نیز بیان شده است. وی نیز، تمام مشرب‌های باطنی و ادیان را برخاسته از یک حقیقت ازلی می‌داند که مأخوذ از عقل کُل و ساری و جـاری در همـهٔ اعصـار است. البته تفاوت دیدگاه رنه گنون با سـهروردی در ایـن اسـت کـه وی، نخسـتین ظهور و آشکاری این خمیره(حقیقت) ازلی را در آیین هندو می‌داند و آخرین ظهور آن را در دین اسلام معرفی می‌کند.[۲]

تعریف اهل حق از «دین»، مشابه دیدگاه عارفان در این زمینه است. ایشان نیـز، دین را همان عشقبازی حق‌تعالی با مخلوقات و تجلّیـات خـود مـی‌داننـد و از ایـن جهت، به ازلی بودن دین معتقدند؛ زیرا در اعتقاد ایشان، عهد و پیمـان عشـق، میـان حق‌تعالی و نخستین تجلّیاتش، در ازل بسته شده و تمام نمودهای آن در عالم خاک،

---

۱. ر.ک: شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، **المشارع و المطارحات**، مندرج در: **مجموعه مصنّفات شیخ اشـراق**، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، صص ٤٩٤ ، ٥٠٥؛ بابک علیخـانی، «**خمیرهٔ ازلی در نزد سهروردی و رنه گنون**»، جاویدان خرد، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹٤، صص ۹۱ – ۱۱۲.
۲. ر.ک: رنه گنون، **سیطرهٔ کمیّت و علائم آخر زمان**، ترجمه علی محمّد کاردان، تهـران، مرکـز نشـر دانشـگاهی، ۱۳٦٥، ص ۳۱۳؛ بابک علیخانی، «**خمیرهٔ ازلی در نزد سهروردی و رنه گنون**»، صص ۱۰٦.

به صورت ادیان و شرایع مختلف، سریان همان عهد و پیمان ازلی است که در هر عصری، جامهٔ دیگرگون پوشیده و به صورتی متفاوت، ظاهر شده است.

برای درک بهتر دیدگاه اهل حق دربارهٔ دین و ازلی دانستن آن، لازم است که با نظریات ایشان دربارهٔ چگونگی پدید آمدن مخلوقات(تجلّیات) و همچنین بسته شدن عهد و پیمان، میان آنها و خداوند آشنا شویم. از دیدگاه اهل حق، در ابتدا جز ذات حق‌تعالی هیچ چیز نبود. ایشان، ذات را به جهت شدّت ناشناختگی و عدم راه‌یابی درک و فهم آدمی به آن، به خانه‌ای تاریک تشبیه کرده‌اند و از این‌رو، ذات را «یانهٔ دیجور»؛ یعنی، «خانهٔ بسیار تاریک»، «خانهٔ سِرّ» و مقام «کس نزان»؛ یعنی، «جایگاهی که کسی اطلاعی از آن ندارد» نامیده‌اند.

آغاز آفرینش به این صورت تبیین می‌شود که حق‌تعالی به واسطهٔ ابتهاج و اشتیاقی که در ذات او برای ظهور و آشکاری بوده، میل به تجلّی و ظهور کرده،[1] و نتیجهٔ این ارادهٔ حق تعالی برای ظهور، پیدایش نور نخستین بوده که در متون اهل حق، آن را به دُرّی سفید تشبیه کرده‌اند که در دریای ذات حق پدیدار گشته است.

سپس، تجلّیات دیگر، از این تجلّی نخستین، پدید آمده‌اند. به این صورت که ابتدا تعداد این تجلّیات چهار یا پنج تجلّی بوده، سپس تعداد آنها به هفت تجلّی رسیده و بار دیگر بر تعداد آنها افزوده شده تا به صوت چهارده تجلّی یا وجود نوری پدیدار شده‌اند.[2] این چهارده تجلّی نخستین که مهمترین جایگاه را در نظام هستی‌شناسی اهل حق دارا هستند، در متون ایشان به صورت «هفت‌تن» و «هفتوانه» معرفی می‌شوند. حق‌تعالی پس از آفرینش این چهارده نور نخستین، با آنها عهد و

---

۱. ر.ک: **تذکرهٔ اعلی**، ص ۹. درباره علّت اشتیاق ذات حق برای آشکاری، در قسمت حرکت حبّی از همین کتاب بحث خواهد شد.

۲. **تذکرهٔ اعلی**، صص ٦ -٧.

پیمانی می‌بندد و از ایشان، بر خداوندی خود و پایبندی بر عشق، اقرار می‌گیرد که خداوند عاشق ایشان باشد و ایشان نیز عاشق پروردگار باشند.[۱]

بعد از این عهد و پیمان، نورهای نخستین برای مدّتی در این عشق، مستغرق می‌شوند. پس از آن، این خواست و طلب در ایشان پدید می‌آید که بتوانند عشق خود را به حق‌تعالی به اثبات برسانند. بنابراین، از خداوند درخواست می‌کنند تا امکان اثبات عشق را برایشان فراهم کند. خداوند به ایشان تذکر می‌دهد که عملی شدن این خواسته، مستلزم آن است که ابتدا عالمی ایجاد شود که در آن خیر و شرّ با هم آمیخته باشند.

سپس، تجلّیات نخستین، به عنوان عاشقان حق‌تعالی، در آن عالم و به شکل موجودات آن عالم، ظهور یابند و میان آن خیر و شرّ به هم آمیخته، متحمّل رنج‌های فراوان شوند تا آنکه عشق ایشان به حق‌تعالی ثابت گردد. تجلّیات(نورهای) نخستین، از شدّت عشق به حق‌تعالی، بدون درنگ این مسأله را می‌پذیرند و از حق‌تعالی خواستار آفرینش چنین عالمی می‌شوند.[۲]

به این ترتیب، آفرینش عوالم عینی، بنا به درخواست نورهای نخستین، برای فراهم شدن بستر عشقبازی عینی آنها با خداوند، آغاز می‌گردد. اوّلین عالمی که پدید می‌آید، عالم فرشتگان است که امکان اثبات عشق در آن وجود ندارد؛[۳] چون، اوّلاً عالَمِ عقل محض است و شرّ و بدی در آن راه ندارد و ثانیاً فرشتگان، اختیار و انتخابی ندارند و مقام و مرتبهٔ هر یک از ایشان، معلوم است. بنابراین، در عالم

---

۱. ر.ک: **دیوان گورَه**، صص۱۵، ۱۷؛ حاج نعمت‌الله جیحون آبادی، **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**،تهران، انتشارات جیحون، ۱۳۷۳، ص ۲۷.

۲. ر.ک: حاج نعمت‌الله جیحون آبادی، **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، صص ۲۷– ۳٤.

۳. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ عابدین، ص ۵۱۱؛ **بیاض یاری**، گفتار درویش نگهدار، ص ۳۰۳؛ همان، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۸.

مذکور، هنوز بستر برای اثبات عشق به حق‌تعالی فراهم نیست و از این رو، تقاضای نورهای نخستین، هنوز پاسخ داده نشده است.[١]

از همین‌جاست که بحث خلقت آدم و خلیفه ساختن او در زمین آغاز می‌شود؛ زیرا تنها در عالم مُلک است که امکان اثبات عشق وجود دارد. با آفرینش عالم مُلک، بستر برای اثبات عشق به حق‌تعالی فراهم می‌شود؛ زیرا موجودات عالم مُلک(انسانها)، مجموعه‌ای از خیر و شرّ را در نهاد خود دارند و از سوی دیگر، از صفت اختیار برخوردارند و می‌توانند هر یک از آن خیر یا شرّ را به انتخاب خود پرورش دهند و راه خود را برگزینند.[٢]

حال این سؤال پیش می‌آید که جایگاه آن نورهای نخستین در میان انسانها کجاست و ایشان چگونه می‌توانند به اثبات عشق خود به حق تعالی بپردازند؟ در پاسخ باید گفت که قاعده و قانون الهی بر این منوال قرار گرفته است که آن نورهای نخستین در شکل بشر و عموماً در صورت پیامبران و یا اولیای الهی در زمین ظهور کنند و به ارشاد و هدایت انسانها بپردازند و در راه این هدایت و روشنگری، متحمّل رنج‌های فراوان شوند، امّا باید عهد و پیمان خود را فراموش نکنند و از دعوت مردم به عشق باز نایستند.[٣]

به این ترتیب، با حضور این نورها در زمین، هم امکان عشقبازی آنها با حق‌تعالی فراهم می‌شود و هم رسیدن به تعالی و عشق، برای سایر انسانها امکان‌پذیر می‌گردد؛ زیرا هر یک از این دو گروه، وسیلهٔ امتحانِ عشقِ گروه دیگرند. به این معنی که انسانها از طریق پیامبران و اولیاء(یا همان نورهای نخستینِ ظهور یافته در عالم) و ابراز ارادت و یاری دادن آنها آزمایش عشقِ

---

١. به قول حافظ: جلوه‌ای کرد رُخش دید مَلَک عشق نداشت/ عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد (**دیوان حافظ**، ص٢٢٤)

٢. ر.ک: حاج نعمت‌الله جیحون آبادی، **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، صص ٢٧– ٢٩.

٣. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، ص٢٨.

خود را پس می‌دهند و آن نورهـای نخسـتین نیـز از طریـق تحمّـل رنـج‌هـایی کـه به وسـیلهٔ انسـانها بـه ایشـان مـی‌رسـد، عشـق خـود را بـه حـق‌تعـالی بـه اثبـات می‌رسانند.[۱]

بنـابراین، از دیـدگاه اهـل حـق، پیـامبران و اولیـای الهـی، همـان ظهـوراتِ متـوالی و متـواتر ایـن نورهـا در اعصـار مختلـف و در جلـوه‌هـای گونـاگون‌انـد. همچنـین از ایـن منظـر، دیـن عبـارت اسـت از سـریان عشـقبازی خداونـد بـا نورهـای نخسـتین و سـایر مخلوقـات، در طـول تـاریخ. بـه عبـارت دیگـر، از دیدگاه اهل حق، دیـن یکـی اسـت و آن، همـان عهـد و پیمـان ازلـی عشـق میـان حـق‌تعـالی و مخلوقـات اسـت و ادیـان، سـریان همـان حقیقـت واحـد بـه صُـوَر مختلف و در اعصار گوناگون است.[۲]

از دیدگاه اهل حـق، آن چهـارده نـور یـا تجلّیـات نخسـتین کـه اهـل حـق از ایشـان بـا عنـوان «هفـتن» و «هفتوانـه» یـاد مـی‌کننـد، در عـالم مُلـک و در طـول تاریخ بشر، در جامهٔ انبیاء و اولیـاء ظهـور کـرده و بـه عشـقبازی بـا حـق و سـایر تجلّیات پرداخته‌انـد. چنانکـه از متـون اهـل‌حـق- خصوصـاً کـلام «بارگـه بارگـه» و «کـلام قالـب»- برمـی‌آیـد، سـیر ایـن تجلیـات از دور حضـرت آدم(ع) شـروع شده و در ادوار سـایر انبیـاء، همچـون نـوح، زرتشـت، ابـراهیم، موسـی و عیسـی، ادامه یافته، تا آنکـه در عصـر خـتم نبـوّت، بـه دورهٔ ظهـور حضـرت محمّـد(ص) رسیده است.[۳]

---

۱. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، ص۲۸.

۲. **روحتاو، ازشاهو تا برزنجه**، صص۲۴۱-۲۵۱. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، **بارگه بارگـه**، ص۵۱، صـص۶۱-۶۲، صص۸۱-۸۲، ص۸۶؛ **کلام قالب**، **گواهی سر کوه شاهو**، صحنه، جمخانهٔ سیّد امرالله شاه ابراهیمـی، ۱۳۹۲، صص۱۰ – ۸۵.

۳. **روحتاو، ازشاهو تا برزنجه**، صص۲۴۱-۲۵۱. **نامهٔ سرانجام یا کـلام خزانـه**، **بارگـه بارگـه**، ص۵۱، ص۵۹، صص۶۱-۶۲، صص۸۰-۸۲، ص۸۶؛ **کلام قالب**، صص۱۰- ۸۵.

در دورهٔ ختم نبوّت، همان نورها به صورت اهل بیت(س) و اصحاب حضرت محمّد(ص) ظهور یافته‌اند و به اثبات عشق خود به حق‌تعالی پرداخته‌اند. در مرحلهٔ بعد، ظهور این نورها در کربلا و برای یاری رساندن به امام حسین(ع) بوده که در اثبات عشق خود، به شهادت رسیده‌اند. از دیدگاه اهل حق، پس از پایان عصر نبوّت، آن نورهای نخستین، باز هم در قالب اولیای الهی- به صورت مشهور یا مستور- در عالم مُلک متجلّی شده‌اند، تا آنکه در اعصار بعدی، همان نورها، به صورت یاران شاه خوشین، در قرن چهارم هجری، در لرستان ظاهر شده‌اند و بار دیگر، در قرن هفتم هجری، به صورت یاران سلطان اسحاق، در پردیور به ظهور رسیده‌اند.[1]

از دیدگاه اهل حق، این ظهورات، تا زمانی که عالم و آدم هست، یا به عبارت دیگر، تا قیام قیامت ادامه خواهد یافت؛[2] زیرا این آزمایش عشق الهی تا قیامت دائم است.[3] به این ترتیب، می‌توان دریافت که اهل حق، دین را یک حقیقت ازلی و واحد می‌داند که به مقتضای زمان و مکان، صُوَر گوناگون یافته است، امّا با وجود اختلاف در ظواهر شرایع، دین، یکی بیش نیست.

از همین‌روست که اهل حق به تمام ادیان و شرایع احترام می‌گذارد و نشانه‌های همهٔ ادیان و نام پیامبران الهی را در آثار ایشان می‌توان یافت؛ زیرا ایشان معتقدند که تمام ادیان، استمرار جلوهٔ حقیقت در طول تاریخ‌اند و حقیقت، امری واحد و ازلی است. به این ترتیب، مشاهدهٔ نشانه‌های ادیان باستانی در میان اهل حق، به آن معنی نیست که این آیین، وامدار و یا بازماندهٔ یکی از آنهاست؛ بلکه می‌توان گفت که تمام ادیان، صُوَر گوناگون حقیقت‌اند که همان پیمانِ عشقِ ازلی است.

---

۱. ر.ک: **کلام قالب**، صص ۱۰-۸۵.

۲. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، صص ۲۸-۲۹.

۳. به قول مولوی: پس به هر دوری ولیی قائم است/ تا قیامت آزمایش دائم است(**مثنوی معنوی**، دفتر دوم، بیت ۸۱۸)

در یکی از متون اهل حق، برای روشن کردن ارتباط میان حقیقت ازلی با شرایع مختلف، این حقیقت را به شرابی تشبیه کرده که مذاهب مختلـف، هـر کـدام نتیجـهٔ نوشیدن جرعه‌ای از آن بوده‌اند و به عبارت دیگر، هر مذهب و آیینـی، گوشـه‌ای از این حقیقت را آشکار کرده است و از این‌رو، تمام شرایع محترم‌اند؛ زیـرا همگـی از یک بادهٔ حقیقت مست شده‌اند، اگرچه مراتـب برخـورداری آنهـا از ایـن حقیقـت، متفاوت است:

ملّـــت ملّتـــان بســـو و پیوســـتن — یکـی یـک نشـئه جـه بـاده مسـتن

تو مسـتت کـردن و جرعـه و جـامی — بعضـی پختـه نـا، بعضـی نـا خـامی

نه دیـدهٔ حـق‌بـین، نـه رای حقیقـت — جـــه نشـــئه‌ی بـــاده نـــین تفـــاوت

جـــه امـــر و فرمـــان نـــداریم انکـــار — شراب جه یک خم، نشئه صـد هـزار[1]

یعنی: تمام ملّت‌ها و مذاهب، به هم پیوسته‌اند(یکی هستند). هر کدام از ایشـان با نوشیدن جرعه‌ای از بادهٔ حقیقت مست شده‌اند. تـو آنهـا را بـا جرعـه‌ای از جـام حقیقت مست کرده‌ای. بعضی پخته شده و برخی خام‌اند. در دیدهٔ حق‌بـین و در راه حقیقت، تفاوتی در بادهٔ حق نیست. از امر و فرمان تـو سـرپیچی نمـی‌کنیم(همـه را محترم می‌داریم)؛ زیرا شراب از یک خُم است، اگرچه نشـئه و مسـتی آن صـدهزار است.

با توجّه به مباحث انجام شده می‌توان گفت، پذیرفتن ازلی بودن آیین اهل حق، تناقضی با اسلامی، عرفانی و شیعی بودن آن ندارد؛ زیرا از دیدگاه اهل حق، هر یک از ادیان، ظهور همان عهد و پیمان ازلی‌اند و از آنجا که آخرین و طبیعتاً کامـل‌تـرین صورت آن عهد و پیمان ازلی، در قالب دین اسلام پدیدار شده است، همـهٔ بزرگـان آیین اهل حق، از سلطان اسحاق گرفته تا آتش‌بیگ، از بطن اسلام ظهور نموده‌اند.

---

۱. **دفتر رموز یارستان، گنجینهٔ سلطان صحاک «اهل حق»**، سیّدقاسـم افضـلی شـاه ابراهیمـی، تهـران، انتشـارات راستی، ۱۳۵۰، ص ۳۷ – ۳۸.

شایان ذکر است که از نظر نگارنده، هنوز برای رسیدن به تعریفی جامع و مانع از آیین اهل‌حق، نیازمند مباحث علمی دقیق و پژوهش‌های بیشتری هستیم، اما از آنجاکه بحث اصلی این کتاب، پژوهش دربارهٔ دیدگاه هستی‌شناسی اهل‌حق است، مجال بیشتری برای تبیین این تعریف، در این مقال، میسّر نیست. امیدواریم در آینده، پژوهشگران بی‌غرض، با مراجعه به منابع دست اوّل آیین اهل حق و به طریق علمی، به بحث در این زمینه بپردازند تا بتوان به دیدگاه جامع‌تری در معرفی این آیین دست یافت.

برخی منابع دست اوّل برای تحقیق در آیین اهل‌حق

منابع دست اوّل برای تحقیق دربارهٔ آیین اهل حق، سروده‌های بزرگان ایشان است که به آنها «کلام»، «دفتر» یا «دوره» گفته می‌شود و به مجموعهٔ این میراث مکتوب، «سرانجام» نیز اطلاق می‌شود.[1]

کلام‌ها بیشتر به زبان کردی و زیرشاخه‌های آن مانند گورانی، سورانی و جاف و اکثراً در قالب ده‌هجایی سروده شده‌اند. هرچند برخی از سرانجام‌ها به صورت نثر و گاه به زبان فارسی تدوین شده‌اند.[2] کلام‌هایی نیز به زبان‌های لکی، لُری و ترکی وجود دارد که اغلب، نسبت به کلام‌های کردی متأخّرترند.

این کلام‌ها یا دفاتر در طی چندین قرن، به صورت سینه به سینه و شفاهی نزد پیروان اهل حق منتقل می‌شدند و یافتن صورت مکتوب آنها دشوار بود، تا اینکه در دهه‌های اخیر، برخی محقّقان به چاپ و انتشار آنها همّت گماشتند تا از این طریق، امکان بررسی اندیشه‌های اهل حق، از طریق منابع مکتوب و متون دست اوّل میسّر

---

۱. محمّدعلی سلطانی، **حماسهٔ ملّی ایران در اعتقاد علویان یارسان**، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹٤، ص ٤۸.
۲. نمونهٔ سرانجام منثور فارسی، سرانجام متعلّق به خاندان آتش‌بیگی، موسوم به «تذکرهٔ اعلی» است.

شود و این امر، پایانی برای افسانه‌سرایی‌ها و یاوه‌بافی‌ها دربارهٔ عقاید و اندیشه‌های اهل حق باشد.

متون دست اوّل یا به عبارت دیگر کلام‌هایی که امروزه بـه همّت محقّقان در دسترس ما قرار گرفته را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دستهٔ اوّل کلام‌های پیش از دورهٔ سلطان اسحاق، یعنی کلام‌هایی که تا قرن هفتم هجری سروده شده‌اند که از آن جمله می‌توان به «دورهٔ بهلول»، «دورهٔ باباسرهنگ»، «دورهٔ شاه خوشین» و «دورهٔ باباناووس» اشاره کرد.

دستهٔ دیگر، کلام‌های دورهٔ سلطان اسحاق است که این کلام‌ها خود دو دسته‌اند: دستهٔ اوّل، کلام‌هایی است که مربوط به مدّت اقامت سلطان اسحاق در برزنجه است و به «دورهٔ برزنجه» معروفند. دستهٔ دیگر، کلام‌ها یا دفاتری است که پس از نقلِ مکان کردن سلطان اسحاق از برزنجه به پِردیور سروده شده‌اند و به دورهٔ پردیوری مشهورند. این کلام‌ها را برخی شامل شش دوره دانسته‌اند[۱] که عبارتند از: دورهٔ هفتوانه، دورهٔ بارگه بارگه، دورهٔ گلیم و کول، دورهٔ چهل تن، دورهٔ عابدین و خرده سرانجام.[۲]

به نظر می‌رسد که تعداد کلام‌های دورهٔ سلطان بیشتر از این شش مورد است؛ زیرا در کتاب «دیوان گورَه» که آن را تنها دیوان مکتوب عصر سلطان اسحاق دانسته‌اند؛[۳] تعداد کلام‌های ذکر شده بیش از این است و کلام‌های دیگری مانند: «کلام هفتن»، «زلال زلال»، «دامیار دامیار»، «کلام دورهٔ ساوا»، «کلام کماکنان»، «کلام

۱. محمّدعلی سلطانی، **حماسهٔ ملّی ایران در اعتقاد علویان یارسان**، ص ٤۹.

۲. این شش دوره در کتابی به نام «نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه»، توسط صدیق صفی‌زاده چاپ و ترجمه شده است.

۳. سیّد محمّد حسینی، **مقدمهٔ دیوان گورَه**، ص٤.

کله زرده»، «مأموریّت حضرت مصطفی»، «کلام سیده شیانی» و کلام‌های دیگر را نیز شامل می‌شود.[۱]

کلام دیگری که به نظر می‌رسد، از جمله کلام‌های مربوط به دورهٔ سلطان باشد، «کلام قالب» نام دارد که به صورت کتابی مستقل به چاپ رسیده است. البته، محتویات این کتاب که شامل گواهی گروه‌های مختلف اهل حق، نزد سلطان اسحاق است، به صورت کلام‌های جداگانه، در دیوان گورَه نیز آمده است.

دستهٔ سوم کلام‌ها، آنهایی هستند که پس از دورهٔ سلطان اسحاق سروده شده‌اند، همانند: «کلام سیّد اکابر یا سیّدخاموش» و «کلام باباجلیل» که از نظر زمانی، نزدیک به دورهٔ پردیوری سروده شده‌اند. برخی دیگر از کلام‌ها با فاصلهٔ چندصد سال نسبت به دورهٔ سلطان سروده شده‌اند، از آن جمله کلام‌های متعلّق به خاندان آتش‌بیگی است که از زمان صفویه به بعد سروده شده‌اند؛ همانند: «کلام خان الماس»، «کلام سیّد شاهرخ‌میرزا»، «کلام سیّد عبدالعظیم‌میرزا(آبش)»، «کلام ملانیازه»، «کلام ترکمیر» و دیگر سرایندگان آتش‌بیگی که اکثر این کلام‌ها، اخیراً در کتابی به نام «بیاض یاری»، به چاپ رسیده است. از دیگر آثار متعلّق به خاندان آتش‌بیگی، کتاب «تذکرهٔ اعلی» است که سرانجام یا کتاب مقدّس این سلسله محسوب می‌شود و به زبان فارسی، به صورت نثر و نظم به هم آمیخته، به نگارش درآمده است.

از دیگر کلام‌های بعد از سلطان، می‌توان به «کلام دورهٔ سیّدفرضی و یاران او»، «کلام شیخ امیر»، «کلام باباحیدر»، «دفتر نوروز سورانی»، «کلام زنّور»، «کلام خان احمد» و «دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی» اشاره کرد.

---

۱. البته در کتاب «دیوان گورَه» که به همّت آقای سیّدمحمّد حسینی چاپ شده، کلام‌های مربوط به دوره‌های قبل از سلطان، و گاه پس از او نیز دیده می‌شود که این موارد بعدها به اصل کتاب ملحق شده است.

در دورهٔ معاصر نیز آثاری به نظم و نثر در شرح و تفسیر کلام‌ها به نگارش درآمده‌اند. از آن جمله می‌توان به آثار حاج نعمت‌الله جیحون‌آبادی، همچون: «شاهنامه حقیقت یا حق‌الحقایق» و آثار نورعلی الهی، همچون: «برهان‌الحق»، «آثار الحق» و «معرفت الروح» و آثار حسین روحتافی همچون: «تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلام‌های حضرت شیخ امیر» اشاره کرد.

متون اهل حق، دربردارندهٔ موضوعات متعدّدی است که از آن میان، می‌توان به موضوعات زیر اشاره کرد:

مباحث عرفانی: که شامل دو زیرشاخهٔ اصلی مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. در مباحث هستی‌شناسی، به موضوعاتی نظیر وحدت وجود، تجلّی، حرکت حبّی، مراتب وجود، انسان کامل و ... پرداخته شده است. در مباحث معرفت‌شناسی نیز، به موضوعاتی همچون سیر و سلوک، پیر، کشف و شهود و ... پرداخته شده است.

موضوعات فلسفی- کلامی: که شامل مباحثی نظیر جبر و اختیار، حدوث و قِدَم، مبدأ و معاد، علم النفس(روح شناسی) و ... است.

موضوعات اخلاقی: که شامل مواردی چون راستی، پاکی، تواضع، درستکاری، خدمت به خلق، احترام به همهٔ ادیان و مذاهب و ... است.

موضوعات تاریخی: که شامل تاریخ شکل‌گیری آیین اهل حق، بزرگان این آیین، چگونگی سیر اتفاقات و تطوّر تاریخی آنها و تا حدودی اشاره به تاریخ انبیاء و برخی پادشاهان و حکومت‌هاست.

موضوعات اسطوره‌ای: شامل برخی از اسطوره‌های ایران باستان و ذکر نام برخی پادشاهان و پهلوانان اسطوره‌ای ایران و همچنین بیان برخی داستان‌ها و حکایت‌هاست که از جنبه‌های اسطوره‌ای قابل بررسی‌اند.

موضوعات فقهی: که به بیان آداب، رسوم و مناسک آیینی و چگونگی برگزاری مناسک عبادی، همچون، نذر و نیاز، قربانی و امثال این موارد می‌پردازد و دستوراتی دربارهٔ امور ظاهری معتقدان در آنها مطرح شده است.

پیشگویی: بخشی دیگر از کلام‌های اهل حق، شامل پیشگویی اتفاقات آینده بشر، همچون: پیشرفت‌های علمی، روی کارآمدن حکومت‌ها و پادشاهان، وقوع جنگ‌های جهانی و...، خصوصاً وقایع قبل و مصادف با ظهور حضرت مهدی(ع) است که توسط عارفان دیده‌دار اهل حق بیان شده است.

شایان ذکر است که اکثر متون اهل حق و موضوعات مطرح شده در آن‌ها، به زبان تمثیلی و رمزی بیان شده‌اند و برای راهیابی به معنای اصیل و نهایی این متون، لازم است که محقّقان با این زبان تمثیلی، آشنا باشند.

برخی تحقیقات انجام شده دربارهٔ آیین اهل حق

معرفی تمام تحقیقات و تألیفات انجام شده دربارهٔ اهل حق، نیازمند تحقیقی جداگانه و مفصّل است. بنابراین، مقصود ما، در این قسمت، تهیه کتابشناسی آیین اهل حق نیست؛[1] بلکه آنچه مورد نظر است، معرّفی تحقیقاتی است که مؤلف، به نحوی، در نگارش کتاب حاضر از آنها سودجسته است و می‌تواند برای سایر پژوهشگران این حوزه نیز سودمند باشد.

این آثار شامل دو دسته‌اند: دستهٔ اوّل، آثاری است که توسط مستشرقین محقّق یا سیاح به نگارش درآمده‌اند. دستهٔ دوم، آثار محقّقان و مؤلفان ایرانی است. در میان

---

۱. البته مقالات مستقلی در این باب به نگارش درآمده است، ر.ک: مهری رحیمی و امیراسماعیل آذر، «**کتابشناسی فرقه اهل حق(یارسان)**»، فصلنامه عرفان اسلامی، سال سیزدهم، شماره۴۹، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱۱۹–۱۳۷؛ مصطفی دهقان، «**برخی منابع مطالعهٔ اهل حق**»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره۷۵ و۷٦، دی و بهمن ۱۳۸۲، صص۱٤۷–۱۵۳.

مستشرقین، برخی از آنها محقّقانی بوده‌اند که به صورت اختصاصی، به تحقیق و تألیف دربارهٔ اهل حق پرداخته‌اند؛ از آن جمله می‌توان به «ولادیمیر مینورسکی» با آثاری چون: «یادداشت‌هایی در مورد طایفهٔ اهل حق» و مقالهٔ «فرقهٔ اهل حق»، و «ولادیمیر ایوانف»، با آثاری چون: «مجموعه رسائل و اشعار اهل حق» اشاره کرد.

دستهٔ دیگر، مستشرقین محقّقی هستند که قسمتی از اثر خود را به معرفی آیین اهل حق اختصاص داده‌اند، از آن جمله می‌توان به «ژان دورینگ» با آثاری چون: «موسیقی و عرفان، سنّت شیعی اهل حق»، و «کنت دوگوبینو» با آثاری همچون: «سه سال در آسیا» اشاره کرد.

دستهٔ دیگر از مستشرقان، سیّاحانی هستند که ضمن گذر از مناطق اهل حق نشین به بحث دربارهٔ آنها پرداخته‌اند. البته اطّلاعات این دسته، اغلب از طریق اظهارات شفاهی افرادی بوده که با آنها در طول مسیر آشنا شده‌اند. لذا گفته‌های این دسته، اکثراً سطحی و خالی از ارزش تحقیقی است. هرچند ممکن است که گاه، دیدارهایی با برخی بزرگان اهل حق برایشان میسّر شده و گفته‌هایشان به حقیقت نزدیک شود. از این دسته مستشرقان، می‌توان به افرادی چون «سیسیل جی ادموندز» با آثاری چون: «کردها، ترک‌ها، عرب‌ها» و «اوژن اوبن» با آثاری همچون: «ایران امروز» اشاره کرد.

علاوه بر مستشرقان، محقّقان ایرانی نیز، در معرفی آیین اهل حق، تلاشهایی داشته‌اند. در این میان، محقّقانی هستند که گاه، همهٔ عمر خود را صرف تحقیق و پژوهش بی‌تعصّب و ستودنی در این حوزه کرده‌اند که از آن جمله، می‌توان به «صدیق صفی‌زاده» با آثاری چون: «اهل حق، پیران و مشاهیر»، «نوشته‌های پراکنده دربارهٔ یارسان(اهل حق)»، همچنین انتشار و ترجمه متون دست اوّل اهل حق، همچون: «نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه»، «دورهٔ بهلول»، «دورهٔ هفتوانه»، «پیشگویی‌های ایل بیگی جاف» و «پیشگویی‌های درویش اجاق» اشاره کرد.

از دیگر افراد این دسته، «محمّد مُکری» است که مقالات متعدّدی دربارهٔ آیین اهل حق، در مجلات و دایرةالمعارف‌های اروپایی به چاپ رسانده و گاه نیز به معرفی و ترجمهٔ برخی از متون دست اوّل ایشان پرداخته است.[۱] مُکری همچنین، آثاری به زبان فارسی در این حوزه به چاپ رسانده که از آن جمله تصحیح «حق‌الحقایق» یا «شاهنامه حقیقت» است.

یکی دیگر از محقّقان فعال در عرصهٔ معرفی عالمانه و بی‌غرض آیین اهل حق، «محمّدعلی سلطانی» است. از جمله آثار او در این زمینه، می‌توان به «قیام و نهضت علویان زاگرس»، «تاریخ خاندانهای حقیقت و مشاهیر متأخّر اهل حق در کرمانشاه»، «حماسهٔ ملّی ایران در اعتقاد علویان یارسان»، «حریم حق» و «درون‌مایه‌های مشترک در سرانجام، ولایت‌نامه، بویوروق» اشاره کرد.

علاوه بر محقّقانِ ذکر شده، پژوهشگران دیگری نیز به صورت کم و بیش به تحقیق دربارهٔ آیین اهلِ حق پرداخته و یا آثار اهل حق را تصحیح و منتشر کرده‌اند که از آن میان می‌توان به محقّقان زیر اشاره کرد:

مجید القاصی با آثاری همچون: «مجموعه آیین و اندرز و رمز یاری»؛ سیّد کاظم نیک‌نژاد با آثاری چون: «گنجینهٔ یاری»؛ محمّدعلی خواجه‌الدین با آثاری چون: «سرسپردگان، تاریخ و شرح عقاید دینی و آداب و رسوم اهل حق(یارسان)»؛ ماشاءالله سوری با آثاری همچون: «سروده‌های دینی یارسان».

ایرج بهرامی با آثاری چون: «اسطورهٔ اهل حق، جستاری تاریخی پیرامون مهر و مهرپرستی اهل حق(یارسان)، از روزگار باستان تا دوران معاصر»؛ سیّدقاسم افضلی شاه ابراهیمی با آثاری همچون: «دفتر رموز یارستان، گنجینهٔ سلطان صحاک (اهل حق)»؛ حسین روحتافی با آثاری چون: «تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلام‌های حضرت

---

۱. برای اطلاع از لیست عناوین این مقالات ر.ک: **مقدمهٔ حق‌الحقایق**، صص پنجاه– پنجاه و پنج؛ مهری رحیمی و امیراسماعیل آذر، «**کتابشناسی فرقه اهل حق(یارسان)**»، صص ۱۲۷ – ۱۲۹.

شیخ امیر»، همچنین تصحیح برخی دفاتر کلام، مانند: «دفتر کلام حضرت شیخ امیر»، «دفتر کلام حضرت سیّد فرضی و یاران او»، «دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی»، «دفتر کلام دورهٔ قالب»، «دفتر کلام چلتن»، «دفتر کلام نود و نه پیر شاهو» و «دفتر کلام سیده شیانی» و...

سیّد ایمان خاموشی با آثاری چون: «لغت‌نامه کلام شیخ امیر»، «داستانهای کلام‌های حضرت شیخ امیر»، «سربند بعضی از کلام‌ها و کلام‌های مربوط به آن»، «دفتر کلام حضرت باباناووس»، «مرّ نو» و «دفتر کلام سیّد اکابر(سیّد خاموش)»؛ سیّدخلیل عالی‌نژاد با آثاری همچون: «تنبور، از دیرباز تاکنون»، «رسالهٔ یاری»، همچنین تصحیح «دیوان حضرت خان الماس لرستانی».

سیّدامرالله شاه ابراهیمی با تصحیح، ترجمه و چاپ کلام‌های دوره‌های مختلف، همچون: «دفتر کلام شیخ امیر و سیّدفرضی، به انضمام شرح احوالات آتیمور بانیارانی»، «کلام، شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره و پیرالی، سیده شیانی، کله زرده، مأموریت حضرت مصطفی، ملک طیار، قولتاس، یادگار، زلال زلال، سیّدخاموش، خان احمد، بابا حیدر، زنور، آتیمور»، «برزنجه: دورهٔ برزنجه و ابتدای دوره پردیور»، «کلام عابدین»، «کلام قالب، گواهی سر کوه شاهو»، «دوره پردیور، شامل کلام‌های: هفتوانه، بارگه بارگه، چهلتن، گلیمَ کول».

سیّد محمّد حسینی با آثاری همچون: «تصحیح دیوان گورَه»، «روحتاو، از شاهو تا برزنجه»، «روحتاو، از برزنجه تا پردیور(۲)» و «یار وریا، هفتاد و دو شرط یاری(یارسان)»؛ سیّدکیومرث چراغپوران با آثاری چون: «شرح کوتاه بر بعض کلام‌های مبارک حضرت خان الماس»؛ سیّد محمّد اکبری با آثاری چون: «گلستان یارسان(۱) دونادون»؛ طیّب طاهری با آثاری همچون: «تاریخ و فلسفهٔ سرانجام»؛ شهناز یزدان‌پناه با آثاری چون: «نقدی نو بر آیین و مرام اهل حق» و «نگاهی نو در

عقاید عرفا»؛ منصور رستمی با آثاری همچون: «بازشناسی آیین یارسان(اهل حق)» و «تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حق)».

آثار دیگری نیز توسط برخی نویسندگان معاصر دربارهٔ آیین اهل حق منتشر شده که خالی از ارزش تحقیقی و پژوهشی بوده یا بهرهٔ اندکی از آن دارند. اینگونه آثار، معمولاً بدون ارجاع به منابع دست اوّل و ارائهٔ سند بر گفتار، یا آوردن شاهد و مثال از آثار اهل حق و گاه، تنها با تکیه بر مصاحبه با عوام یا برداشت‌های سطحی از قسمتی از کلام‌ها نوشته شده و بیشتر جنبهٔ مُعاندت و معارضه دارند. به نظر نگارنده، این دسته آثار، دارای ارزش پژوهشی نیستند و از این‌رو، اینگونه آثار را نمی‌توان در پژوهش علمی دربارهٔ اهل حق، مورد اعتنا قرار داد.

علاوه بر کتاب‌هایی که در مورد آیین اهل حق نوشته شده، مقاله‌های متعدّدی نیز توسط برخی پژوهشگران در این زمینه به نگارش درآمده که در این مقال، فرصت پرداختن به همهٔ آنها ممکن نیست.[1]

همانگونه که قبلاً ذکر شد، اکثر متون اهل حق، به زبان تمثیلی بیان شده‌اند و به همین دلیل، برای راهیابی به معنای اصیل این متون، لازم است که پژوهشگران با این زبان تمثیلی، آشنا باشند. البته به کار بردن تمثیل، مشخصهٔ بارز همهٔ متون عرفانی است؛ چنانکه در ادبیات عرفانی فارسی و متون عرفان اسلامی نیز شاهد این موضوع هستیم. به همین دلیل در ادامه، قبل از وارد شدن به مباحث اصلی کتاب، به صورت مختصر، به بررسی ویژگی‌های زبان تمثیلی در متون اهل حق و عرفان اسلامی پرداخته می‌شود.

---

۱. به عنوان نمونه ر.ک: حشمت الله طبیبی، «**اهل حق**»، مجله وحید، شماره‌های ۸۱ تا۸٤ ، شهریور تا آذر۱۳٤۹، صص۱۱۲۷-۱۵۵۱؛ همو، «**منشأ اجتماعی معتقدات کردان اهل حق(مطالعه جامعه شناسی درباره خاندانهای حقیقت)**»، مجله بررسی‌های تاریخی، سال هفتم، شماره ٥، آذر و دی ۱۳٥۱، صص٤۹-٦٦؛ پروین‌دخت اوحدی حائری، محمّدعلی جودکی، «**نمادشناسی فرقهٔ اهل حق با تأکید بر سروده‌های نامهٔ سرانجام**»، دوفصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشنامهٔ ادیان، سال نهم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹٤، صص۲٥-٥۳.

زبان تمثیلی در عرفان اسلامی و متون اهل حق

تمثیل در لغت به معنای مَثَل آوردن و تشبیه کردن چیزی به چیز دیگر است.[۱] در اصطلاح ادبی، «تمثیل، بیان غیرمستقیمی است که اساس آن بر تشبیه بنا می‌شود. بدین ترتیب که فرد، برای بیان ذهنیّت خویش که معمولاً مفهوم عقلی نامحسوسی است، عینیّتی محسوس را برمی‌گزیند تا ذهنیّت خود را به وسیلهٔ آن القا کند».[۲] بنابراین، تمثیل، تشبیه کردن امری معقول و دشوار، به امری محسوس و عادی است تا از این طریق، درک آن امر معقول و دشوار، برای ذهن انسان امکان‌پذیر شود.[۳]

عارفان این شیوه را برای بیان مطالب موردنظر خود بسیار مناسب دیده‌اند، به‌طوری‌که اکثر کتابهای عرفانی به همین شیوهٔ تمثیلی، نمادین و رمزی به نگارش درآمده‌اند. به این معنی که عارفان، به جای بیانِ مستقیم ادراکاتِ عرفانی، آنها را به چیز دیگری تشبیه کرده‌اند تا درک آنها برای ذهن انسانهای عادی، آسان و ممکن شود. حال این سؤال مطرح می‌شود که علّت این همه توجّه عارفان به شیوهٔ تمثیل چیست و چه لزومی در استفاده از آن دیده‌اند؟

علّت این امر، مربوط به نوع ادراکات و شهودهای عارفانه است که از عالم بی‌نهایت الهی منشأ می‌گیرد. زیرا عارفان در سیر به سوی حق‌تعالی از مراحل و منازلی می‌گذرند و با شهودهایی مواجه می‌شوند که بیان مستقیم و بی‌واسطهٔ آنها برای دیگران میسر نیست؛ زیرا شهود عارفان از عالم بی‌نهایت الهی است، اما وسیلهٔ انتقال این ادرکات به انسانهای دیگر، از طریق «زبان» است و از آنجا که «زبان»

---

۱. علی‌اکبر دهخدا، **لغت‌نامه**، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷، ذیل تمثیل.

۲. منصوره زرکوب و زهرا عبداللهی، «**تمثیل در امثال فارسی و عربی**»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی(گوهر گویا)، سال چهارم، شماره سوم، پیاپی ۱۵، پاییز ۱۳۸۹، ص ۱۰۹.

۳. ر.ک: سعید رحیمیان، **مبانی عرفان نظری**، چاپ ششم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها(سمت)، ۱۳۹۳، ص۹۴.

محدود و قراردادی است، عملاً انتقال امری بی‌نهایت از طریق ابزاری محدود، یعنی «زبان»، امکان‌پذیر نیست.[۱]

از این‌رو، عارفان دست به خلّاقیت زده و به جای بیان مستقیم مفاهیم و ادراکات عرفانی، آنها را به اموری محسوس و عادی که شباهتی با امر معقول و معنوی موردنظر آنها داشته باشد، تشبیه کرده‌اند، تا انتقال آن مفاهیم بلند عرفانی، امکان‌پذیر شود. به عنوان نمونه، اگر از عارف بخواهند که وصال حق‌تعالی را توصیف کند، چاره‌ای نخواهد داشت جز آن‌که این امر را به امری محسوس تشبیه کند، مثلاً بگوید: شیرین بود، مانند حلوا؛ یا زیبا بود، مانند گُل. در صورتی‌که شیرینی ادراک عارف کجا و حلوا کجا؛ یا زیبایی حق‌تعالی کجا و زیبایی گُل کجا؟!

امّا از آنجا که مخاطبِ عارف، هنوز به آن عالم بی‌نهایت راه نیافته و بلوغ معنوی برای درک بی‌واسطهٔ مفاهیم عالیهٔ الهی را کسب نکرده، چاره‌ای جز استفاده از تمثیل و تشبیه نیست؛ زیرا گوینده، همواره باید سخن خود را متناسب با مخاطب خود و در حد فکر و اندیشه و توان درک او بیان نماید؛ چنانکه مولوی نیز در لزوم استفاده از تمثیل برای توضیح مطالبی که مربوط به دوران بلوغ است، برای کودکی که هنوز به آن حد از درک نرسیده، تأکید می‌کند که باید این امور را به چیزهایی محسوس که برای کودک قابل درک باشد، تشبیه کرد:

هیچ ماهیاتِ اوصاف کمال — کس نداند جز به آثار و مثال
طفل، ماهیت نداند طَمْث را — جز که گویی هست چون حلوا تو را
تا بداند کودک آن را از مثال — گر نداند ماهیت یا عین حال[۲]

شیخ محمود شبستری نیز در پاسخ به امیرحسین هروی، عارف معاصر خود که از او دربارهٔ علّت استفادهٔ عارفان از اصطلاحاتی مانند «شراب»، «شاهد»، «رخ»،

---

۱. ر.ک: محمّد خدادادی، **خلوتگه خورشید**(درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی)، صص۲۲۲–۲۲۳.
۲. **مثنوی معنوی**، دفتر سوم، ابیات ۳۶۳۸ – ۳۶۴۲.

«خط»، «خال» و امثال آن که در نظر دیگران شبهه‌آمیز می‌آید، می‌گوید که این الفاظ برای درک محسوسات وضع شده‌اند که محدود و قابل درک‌اند؛ در صورتی‌که ادراکات عارفان از عالم معنی است که بی‌نهایت و نامحدود است؛ اما علّت استفادهٔ عارفان از این الفاظ آن است که ایشان، برای انتقال تجارب خود، ناچار به استفاده از آنها هستند؛ زیرا انتقال بی‌واسطهٔ آن تجارب روحانی و عرفانی به دیگران ممکن نیست.

بنابراین، عارف به عالم محسوسات می‌نگرد تا همانند و مشابهی بیابد که تناسب بیشتری با مفهوم موردنظر او داشته باشد و تجربهٔ خود را به آن تشبیه کند. اگرچه، انتقال کامل معنی از طریق این تشبیه هرگز ممکن نمی‌شود، امّا حداقل قسمتی از آن تجربه و مفهوم بلند عرفانی به دیگران منتقل می‌شود:

چو محسوس آمد این الفاظِ مسموع — نخست از بهر محسوس‌اند موضوع
ندارد عالمِ معنی، نهایت — کجا بیند مر او را لفظ، غایت؟
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا — کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهلِ دل کند تفسیرِ معنی — به مانندی کند تعبیرِ معنی
که محسوسات از آن عالم چو سایه است — که این چون طفل و آن مانند دایه است
به محسوسات خاص از عرف عام است — چه داند عام کان معنی کدام است
نظر چون در جهانِ عقل کردند — از آنجا لفظ‌ها را نقل کردند
تناسب را رعایت کرد عاقل — چو سوی لفظ و معنی گشت نازل
ولی تشبیه کُلّی نیست ممکن — ز جست‌و جوی آن، می‌باش ساکن[۱]

شیخ محمود، در ادامه، به بیان معنای تمثیلی برخی اصطلاحات عرفانی می‌پردازد. از آن جمله، دربارهٔ معنای «شراب، شمع و شاهد» در سخن عارفان می‌گوید:

---

۱. **گلشن راز**، ابیات ۷۲۱ – ۷۳۰.

شراب و شمع و شاهد، عینِ معنی است — که در هر صورتی او را تجلّی است
شراب و شمع، ذوق و نورِ عرفان — ببین شاهد که از کس نیست پنهان[۱]

به این ترتیب، شبستری، منظور از «شراب» را ذوق و اشتیاق عرفانی یا همان عشق می‌داند و «شمع» را نیز تمثیلی از نور الهی معرفی می‌کند که هدایتگر عارفان در مسیر سلوک است. در نهایت منظور از «شاهد»، یعنی زیباروی مورد ستایش در سخن عارفان را خود حق‌تعالی ذکر می‌کند.

اصطلاحات انتخاب شده برای توضیح مفاهیم عرفانی، نشان‌دهندهٔ دقّت نظر عارفان در کاربرد این اصطلاحات و میزان شباهت آنها با مفهوم عالیهٔ موردنظر ایشان است. به عنوان مثال، اصطلاح «شراب» که در سخن عارفان، تمثیلی از «عشق الهی» است، مؤیّد همین مطلب است. به این ترتیب که با دقّت در خاصیّتِ شرابِ ظاهر، درمی‌یابیم که مهمترین خصوصیّت آن، مست‌کنندگی است و منظور از مستی، این است که در فردی که شراب نوشیده، حاکمیّت عقل کم می‌شود و آن عقال و پای بندی که فرد را از طریق افکار و استدلال‌هایِ ناقص در زنجیر کشیده بود، سست می‌شود. از این‌رو، فرد احساس سبکی و شادی می‌کند و مدّت کوتاهی از اوضاع ملال‌آور زمانهٔ خود رها می‌شود.

عارفان نیز، عشق الهی را از جهت آنکه تعلّقات و پای بندی‌های غیر حق را در ایشان کم می‌کند و سرخوشی و شادی در ایشان پدید می‌آورد، به شراب تشبیه کرده‌اند. از سوی دیگر، دقّت در عشق ظاهری، نشان می‌دهد که عشق، واقعاً می‌تواند مست‌کننده نیز باشد و حقیقتاً همچون نوعی شراب عمل می‌کند.

نمونهٔ روشن این مسأله را می‌توان در رویارویی زنان مصر با حضرت یوسف(ع) مشاهده کرد. زمانی‌که زلیخا، زنان مصر را در محفلی گرد آورد و هرکدام را بر مسندی نشانده، به دست هر یک کارد و ترنجی داد. آن‌گاه، مخفیانه به یوسف

---

۱. **گلشن راز**، ابیات ۸۰۴ – ۸۰۵.

فرمان داد که به ناگاه از میان زنان بگذرد. در این هنگام بود که زنان مصر با دیدن زیبایی یوسف(ع)، چنان مست و از خود بیخود شدند که به جای ترنج، دست‌هایشان را بریدند، امّا از درد آن بی‌خبر بودند.[1]

همین اتفاق، مُهر تأئیدی بر حُسن انتخاب عارفان در کاربرد اصطلاح «شراب» برای بیان «عشق الهی» است؛ زیرا اگر عشقِ مخلوقی همچون یوسف(ع) بتواند اینگونه مستی‌آور باشد، عشقِ خالقِ او چگونه خواهد بود؟ یعنی، عارف که با آن زیبای بی‌همتا مواجه می‌شود، حالت او کمتر از زنان مصر در برخورد با یوسف(ع) نخواهد بود. به این ترتیب، باید اعتراف کنیم که هیچ شرابی، مست‌کننده‌تر و شادی‌آورتر از مواجه با جمالِ جمیلِ الهی و عشق به او نیست و هیچ اصطلاحی بهتر از «شراب» نمی‌تواند بیانگر این حالِ عارف باشد.

البته کسانی که سخن عارفان را حملِ بر ظاهر می‌کنند و منکر معنای رمزی و تمثیلی آنها می‌شوند، خود را از ورود به دنیای زیبای عارفان، محروم می‌نمایند. اصولاً برای درک سخن عارفان، لازم است که ابتدا با زبان رمزی ایشان و معنای تمثیلی اصطلاحات مورد استفاده در آثارشان آشنا باشیم تا معنای والا و اسرار نهفتهٔ مورد نظر ایشان که از طریق کنایه، رمز و تمثیل بیان داشته‌اند به ما منتقل شود و از گنجینهٔ معارف الهی‌شان برخوردار شویم؛ هاتف اصفهانی در بیان همین نکته که منظور عارفان از کاربرد اینگونه تعبیرات، چیزی ورای ظاهر آنهاست، می‌گوید:

هاتف ارباب معرفت که گهی — مست‌خوانندشان و گه هشیار
از می و جام و مطرب و ساقی — از مُغ و دیر و شاهد و زُنّار
قصد ایشان نهفته اسراری است — که به ایما کنند گاه اظهار[2]

---

۱. ر.ک: **قرآن مجید**، سوره یوسف(۱۲)، آیه ۳۱.

۲. سیّد احمد هاتف اصفهانی، **دیوان هاتف اصفهانی**، با مقابلهٔ تصحیح نسخهٔ حسن وحید دستگردی و نسخ خطی و چاپی دیگر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۵، ص۵۱.

عارفان نیز که متوجه کج‌فهمی ظاهربینان بوده‌اند، در موقعیت‌های مناسب به تذکّر این نکته پرداخته‌اند که منظور ایشان از کاربرد این واژه‌ها، صورتِ ظاهر آنها نیست و انسان خردمند باید معنای مخفی در آن اصطلاح را دریابد تا منظور عارف را درک کند:

... آن شراب حق، بدآن مطرب بَرَد — وین شراب تن، از این مطرب چَرَد
هر دو گر یک نام دارد در سُخَن — لیک شَتّان این حَسَن تا آن حَسَن
اشتباهی هست لفظی در بیان — لیک خود کو آسمان تا ریسمان؟
اشتراکِ لفظ دائم رهزن است — اشتراکِ گبر و مؤمن در تن است
جسم‌ها چون کوزه‌های بسته سر — تا که در هر کوزه چِه‌بْوَد آن نگر
گر به مظروفش نظر داری، شهی — ور به ظرفش بنگری تو گمرهی
لفظ را مانندهٔ این جسم دان — معنی‌اش را در درون مانندِ جان
دیدهٔ تن دائماً تن‌بین بُوَد — دیدهٔ جان، جانِ پُر فن‌بین بُوَد[1]

برخی عارفان، حتّی به اشارت‌های کوتاه در بیان تمثیلی بودن این اصطلاحات بسنده نکرده و آثاری مستقل در شرح و بیان آنها به نگارش درآورده‌اند که از آن جمله می‌توان به این کتابها اشاره کرد: اصطلاحات الصّوفیه، ابن عربی؛ اصطلاحات صوفیه، فخرالدین عراقی؛ اصطلاحات الصّوفیه، عبدالرّزاق کاشانی؛ اصطلاحات صوفیان (مرآت عشاق) و ... . در روزگار معاصر نیز، محقّقان، این ضرورت را درک کرده و کتاب‌های مستقلی در توضیح و تبیین اصطلاحات عرفانی به رشتهٔ تحریر درآوردند که می‌توان از این کتابها نام برد: فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، سیّدجعفر سجادی؛ شرح اصطلاحات تصوّف، سیّدصادق گوهرین؛ فرهنگ اصطلاحات عرفانیِ ابن عربی، گل‌بابا سعیدی.[2]

---

۱. **مثنوی معنوی**، دفتر ششم، ابیات ۶۷۲ – ۶۸۱.

۲. ر.ک: محمّد خدادادی، **خلوتگه خورشید**(درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی)، ص۲۲۷.

شایان ذکر است که عارفان، علاوه بر تمثیل، از شیوه‌های دیگری همچون نماد، رمز، مجاز، استعاره، کنایه، عبارات متناقض‌نما، شطح و... برای بیان عقاید خود استفاده می‌کنند که با تسامح می‌توان همهٔ این شیوه‌ها را زبان تمثیلی یا نمادین یا رمزی نامید. البته تفاوتهایی بین این مفاهیم وجود دارد که پرداختن به آنها خارج از این مقال است.[۱] امّا به طور خلاصه، در مورد کاربرد رمز و زبان رمزی در متون عرفانی می‌توان گفت:

«رمز فقط استعاره‌ای معمولی و تلاشی عقلانی(افقی) و تک‌معنایی که حاصل فرایند مفهوم‌سازی و مقایسهٔ ذهن باشد، نیست؛ بلکه به تعبیری فراخوان استعلایی(عمودی) به سوی مرتبه‌ای برتر از ادراک است که ذهن را متوجّه معنی‌ای باطنی که مخزون در تحت کلام ظاهری است، می‌کند. جنبهٔ ایهامی رمز، معمولاً آن را چند معنایی و ذوبطون نشان می‌دهد که با عاطفه و احساس تعالی و یافتن جنبه‌ای قدسی نیز همراه است. رموز عرفانی هم رازآلود و معرفت‌بخش هستند و هم زیبایی‌شناسانه و احساس‌برانگیز. این گونه اشارات رمزی در متون دینی و عرفانی، جنبهٔ هنری و زیبایی‌شناختی و محاکاتی دارد».[۲]

مجموع سخن آنکه استفاده از زبان تمثیلی و رمزی، شیوهٔ معمول تمام عارفان در بیانِ مطالب عالیهٔ مورد نظر ایشان است. این شیوهٔ بیان در متون اهل حق نیز دیده می‌شود. یعنی متون اهل حق نیز، اغلب به همان شیوهٔ رمزی، نمادین و تمثیلی بوده و درک درست آنها، مستلزم دانستن معنای پنهانِ اصطلاحات تمثیلی و رمزی به‌کار رفته در آثار ایشان است. اصولاً آیین اهل حق، آیینی رمزی است، به‌طوری‌که خود ایشان همواره بر آن تأکید کرده و با عنوان «سرّ مگو» از آن یاد می‌کنند. سِرّی که هرکس قادر به

---

۱. ر.ک: سعید رحیمیان، **مبانی عرفان نظری**، صص۸۹–۱۰۰.

۲. همان، صص۹۱–۹۲؛ جلال ستّاری، **مدخلی بر رمزشناسی عرفانی**، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲، صص۲۷–۲۸.

درک و تأویل معنای باطنی و حقیقی آن نیست؛ چنانکه شیخ امیر در بیان این مطلب می‌گوید:

سِرّ هفت اقلیم بیای یارسان ها نَه کارخانه‌ی راسی وَ دسان
خُم‌خانه‌ش نیان نه گوشه‌ی پیل دا هرکس رنگش کرد شی نه تأویل دا
صاحب تأویلان بیان وَ خرمن ور داران پرده‌ی طلسم دیو بن[1]

یعنی: پیمان اهل حق(یارسان) که سِرّ هفت اقلیم است، نزد افراد راستی‌پیشه(اولیای الهی) است. خُم‌خانه‌اش را در گوشهٔ پل قرار داد. هرکس خود را از آن خم‌خانه رنگ کرده، پی به اسرار برد. حال، افراد راه‌یافته به تأویل[2] و اسرار باطنی حقیقت، بیایند و این طلسم دیوبند را بگشایند(رازگشایی کنند).

بر همین اساس، متون یارسان نیز که همگی در شرح و بیان آن «سِرّ مگو» به نگارش درآمده‌اند، همین شیوهٔ رمز و تمثیل را به کار گرفته‌اند. البته این رویه‌ای است که موکّداً از طریق اولیای والامرتبهٔ ایشان به دیگران توصیه شده است؛ چنانکه سلطان اسحاق دربارهٔ نحوهٔ بیان مطالب عالیهٔ عرفانی به یارانش می‌گوید:

ای واچه وَ رمز واچن پری تاش نکا سرانجام پخته بن نه داش[3]

یعنی: «این مطالب عالیه را به صورت رمزی برای یاران بیان کنید، مبادا سرانجام در کورهٔ کردارتان پخته شوید و بسوزید».[4]

---

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ۲۲٤.
۲. یادآور آیهٔ قرآن است که دانستن تأویل و معنای باطنی آیات متشابه را در انحصار خداوند و راسخان در علم دانسته و می‌فرماید: «مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». (تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند). (**قرآن مجید**، سوره آل عمران(۳)، آیه۷).
۳. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، ص ۲۲.
٤. ترجمه از صدیق صفی‌زاده، همانجا.

به این ترتیب، مشخص می‌شود که متون دست اوّل یارسان، از همـان آغـاز بـه صورت آگاهانه و عامدانه به شیوهٔ رمزی و تمثیلی بـه نگـارش درآمـده‌انـد. برخـی محقّقان نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته‌اند، به تأویلی بودن این متون اشـاره کرده و گفته‌اند: «ترتیب و تنظیم کتاب مقدّس سرانجام، به طور کلّی شـامل اصـل و عصارهٔ عقاید علوی است که به شیوهٔ کتب مقدّس، به زبـانی قابـل تفسـیر و تأویـل ارائه شده است».[1]

اندیشمندان اهل حق نیز همواره، پیروان این آیین را به رمـزی و تمثیلـی بـودن اصطلاحات به کار رفته در این متون متوجّه ساخته‌اند؛ چنانکه ملانیازه دربند «مردان بَصَر» که به بیان مراتب آفرینش پرداخته، از مخاطبان خود می‌پرسد کـه آیـا متوجّـه معنای رمزی و تمثیلی، اصطلاحات به کار رفته در سخن او هستند یا اینکه مشـغول به صورت ظاهر آن لغات و اصطلاحات شده‌اند؟ وی در ادامه توضیح می‌دهـد کـه دریافتن معنای حقیقی این اصطلاحات کار آسانی نیست و افراد بسیاری بـا گرفتـار شدن در صورت ظاهر این اصطلاحات، دچـار سـرگردانی شـده و موفّـق بـه درک معنای نهفته در آنها نشده‌اند:

فِــرَه کــس وَ سِــرّ ای معنــا مــاتن[2]

یعنی: افراد بسیاری در فهمیدن معنای این اسرار سرگردان مانده‌اند.

شیخ امیر نیز در جـایی از سـخنان خـود کـه دربـارهٔ معنـای رمـزی و تمثیلـی اصطلاحات به کاررفته در کلام‌ها بحث می‌کند، توضیح می‌دهد کـه هریـک از ایـن واژه‌ها دربردارندهٔ معنایی است که بدون درک آن معنا، مقصود عـارف از ذکـر ایـن اصطلاحات درک نمی‌شود؛ چنانکه می‌گوید:

---

۱. محمّدعلی سلطانی، **درون‌مایه‌های مشترک در سرانجام، ولایـت‌نامـه، بویـوروق**، تهـران، نشـر سُـها، ۱۳۹۳، ص۱۸.

۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۵۱.

هــر یــک، یــک معنــا دارو عارفــان   کــووَن یکرنگــان معنــاش بــاوران[۱]

یعنی: ای عارفان، هر یک از این اصطلاحات، معنای خاصّی دارد. کجـا هسـتند یکرنگانی که معنای این اصطلاحات را درک کرده و بیان نمایند؟

به این ترتیب، درک متون اهل حق و راهیابی به فضای اندیشگی ایشان، مستلزم آشنایی با زبان رمزی و تمثیلی به کار رفته در آثار ایشان است. به عنوان نمونه، یکی از تمثیلات مهم در متون اهل حق، تمثیل «دُرّ درون دریا» است. با بررسی و تحلیـل متون اهل حق و مقایسهٔ آنها با متون عرفان اسلامی، درمی‌یـابیم کـه «دُرّ» تمثیلـی از «تعیّن اوّل» یا مرتبهٔ «احدیّت» و «دریا» تمثیلی از «ذات» حق‌تعـالی اسـت. در مـورد این تمثیل و چگونگی بیان و تطابق آن با آرای عارفـان در ادامـهٔ کتـاب حاضـر بـه صورت مفصل بحث خواهد شد.[۲]

در متون عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی فارسی نیز با تمثیلاتی اینگونه در مورد مقام ذات مواجه می‌شویم؛ چنانکه «سیمرغ» که پرنده‌ای اسطوره‌ای است، معمولاً بـه عنوان تمثیلی از مقام ذاتِ پروردگار به کار رفته است.[۳] که در پسِ «کـوه قـاف» کـه می‌تواند نماد و تمثیلی از «عالم کثرت» یا «انیّت سالک» یا «حقیقت انسـانی»، «قلـب انسان کامل» و ... باشد، قرار دارد.[٤] در این تمثیل عرفانی، ذات حق‌تعالی به صـورت

---

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ۱۲۳.

۲. ر.ک: فصل ششم، قسمت «احدیت/ دُرّ» از کتاب حاضر.

۳. ر.ک: شمس‌الدین محمّد اسیری لاهیجی، **مفاتیح‌الاعجاز فی شـرح گلشـن راز**، مقدمـه، تصـحیح و تعلیقـات محمّدرضا برزگر خـالقی و عفـت کرباسـی، چـاپ پـنجم، تهـران، انتشـارات زوّار، ۱۳۸۳، ص ۵۱: **اصـطلاحات صوفیان مرآت عشاق**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات مرضیه سلیمانی، تهران، شـرکت انتشـارات علمـی و فرهنگـی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۵؛ جلال‌الدین همایی، **تفسیر مثنوی مولوی(دز هوش‌ربا)**، چاپ ششم، تهـران، نشـر همـا، ۱۳۸۵، ص ۹۸، سیّد محمدحسین حسینی طهرانی، **توحید علمی و عینی**، چاپ دوم، مشهد، انتشـارات علّامـه طباطبـایی، ١٤١٧ق، ص ٤٧.

٤. ر.ک: جلال‌الدین همایی، **تفسیر مثنوی مولوی(دز هوش‌ربـا)**، صـص۹۷-۹۸؛ سـیّد محمدحسـین تهرانـی، **الله شناسی**، چاپ چهارم، مشهد، انتشارات علّامه طباطبایی، ١٤٢٦ق، ج۱، ص۱۷۰؛ ملاهادی سبزواری، **شرح مثنـوی**، ج۲، ص٤٢٦.

پرنده‌ای تمثیل شده که در پشت کوهی پنهان است و البته، پس از سیر و سلوک و گذشتن از تعیّنات مادی می‌توان به آن راه یافت.

همانگونه که بر محقّقان و پژوهشگران عرفان اسلامی روشن و بدیهی است، استفاده از یک پرنده(سیمرغ) به عنوان نماد ذات حق‌تعالی، به هیچ‌وجه نشان‌دهندهٔ گرایش عارفان مسلمان به تشبیه ذات پروردگار نیست و هرکسی که اندک آشنایی با زبان عارفان داشته باشد، به‌خوبی به تمثیلی بودن این موضوع پی می‌برد.

در مورد متون اهل حق نیز وضع به همین منوال است و کسی که با زبان تمثیلی کلام‌ها آشنا باشد، به‌روشنی درخواهد یافت که آنگاه که در متون اهل حق از ذات پروردگار به صورت «دُرّی» که درون «دریا»ست یاد می‌شود، به‌هیچ‌وجه، به معنای جسم بودن ذاتِ حق‌تعالی نیست؛ بلکه به‌وضوح روشن است که این تعبیرات، جنبهٔ تمثیلی دارد.

خلاصه آن‌که همانگونه که «سیمرغ و کوه قافِ» متون عرفانی، نمی‌تواند جنبهٔ حقیقی داشته باشد، و بدون شک، معنای تمثیلی دارد، «دُرّ و دریا»یِ متون اهل حق نیز به همان نحو، معنای تمثیلی دارد.

همانگونه که قبلاً متذکّر شدیم در متون عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی تمثیلات فراوانی همچون شراب و شمع و شاهد و ساقی و جز آنها وجود دارد که هر یک دربردارندهٔ مفاهیمی الهی و عرفانی است. در متون اهل حق نیز وضع به همین منوال است و علاوه بر تمثیل «دُرّ و دریا» تمثیلات فراوان دیگری به کار رفته است که هر یک دربردارندهٔ مفهوم خاصی است.

علاوه بر این، گاه، در متون اهل حق، اصطلاحاتی به‌کار رفته که بیشتر می‌توان آنها را «رمز» دانست. یعنی، تمثیلی معمولی که اساس آنها بر تشبیه استوار باشد، نیستند. از جمله این موارد می‌توان به اصطلاحاتی چون: «گاو»، «شیر»، «ببر»،

«ساج‌نار»، «خروس»، «انار»، «کله زرده» و ... اشاره کرد که هر یک از آنها معنای رمزی خاص خود را دارد.

مطمئناً در این مقال، نمی‌توان به واکاوی کامل زبان تمثیلی در متون اهل حق پرداخت. رمزگشایی کامل از این اصطلاحات و تمثیلات، نیازمند آشنایی کامل با متون اهل حق و پژوهش‌های مستقل دیگر است، که امید می‌رود در آینده، این مهم برای پژوهشگران و محقّقان با انصاف، میسّر گردد.

در پژوهش حاضر تا آنجایی که تمثیلات به‌کار رفته در متون اهل حق مرتبط با هستی‌شناسی عرفانی ایشان بوده است، توسط نگارنده مورد دقّت و واکاوی قرار گرفته است که در قسمت‌های مختلف کتاب و به فراخور موضوع به آنها اشاره خواهد شد، امّا همانگونه که عرض شد، بررسی کامل این تمثیلات، نیازمند پژوهش‌هایی مستقل است.

پس از بیان این مقدمات و کُلّیات، در ادامهٔ کتاب، به پژوهش در «هستی شناسی عرفانی اهل حق» و بررسی مقایسه‌ای آن با عرفان اسلامی، پرداخته خواهد شد.

فصل دوم

وحدت وجود
(توحید عارفانه)

برای پرداختن به اندیشه‌های هر مذهب، مرام و مسلکی، آنچـه بـیش از همـه اهمیت دارد، بررسی دیدگاه خداشناسیِ آن مرام و مسلک است؛ زیرا دیدگاه هرکس دربارهٔ خدا، شکل‌دهندهٔ دیدگاه هستی‌شناسانه و جهان‌بینی او خواهد بـود و دیـدگاه خاصّ هستی‌شناسانه نیز، منجر به عملکرد خاص از نظر نحوهٔ سلوک عملی یا تعیین کنندهٔ غایت و هدفی است که آن مرام و مسلک برای خود و همچنین عـالم هسـتی، در نظر می‌گیرد.

از آنجا که در مباحث توحیدی و خداشناسی، توحید دارای مراتب و درجـاتی است، در نوشتار حاضر نیز، توحیـد در دو بُعـدِ «توحیـد عـام» و «توحیـد خـاص» بررسی می‌شود. منظور از توحید خاص، همان توحید عارفانه است که «وجـود» را منحصر در حضرت حق می‌داند و از آن به «وحدت وجود» تعبیر می‌شود. پیداسـت که دیدگاه توحیدی افراد با توجه به تعریف آنها از «خـدا» متفـاوت خواهـد بـود و همین دیدگاه توحیدی، جهان‌بینی خاصـی را در پـی خواهـد داشـت. در فلسـفه و عرفان نیز وضع به همین منوال است. در هر دوی این علوم، موضوع اصلی که بحث و اصولاً اندیشه با آن آغاز می‌شود، مسألهٔ «وجود» است. بنابراین، تعریـف هـر یـک آنها از «وجود»، شکل‌دهندهٔ دیدگاه آنها دربارهٔ «خدا» و همچنین «ارتباط میان خدا و خلق» و «چگونگی خلقت» خواهد بود.

برخی از فیلسوفان، در بیان دیدگاه توحیدی خود، اصالت را به «ماهیـت» داده و «وجود» را عارض بر آن می‌دانند. از چنین دیدگاهی، جهان‌بینیِ مبتنی بر «صـدور»

پدید می‌آید که موجودات را صادرشده از حق می‌دانند و اوّلین صادر را «عقل اوّل» و پس از آن، عقول دیگر معرفی می‌کنند که به نظریهٔ «عقول عَشَره» معروف است.

در مقابل، عارفان، اصالت را با «وجود» می‌دانند و «ماهیت» را از عوارض آن به‌شمار می‌آورند و معتقدند که «وجود»، مصداق حقیقی و خارجی دارد، نه آنکه تنها مفهومی در ذهن باشد و برای اثبات عقیدهٔ خود، دلایل و براهینی هم ذکر کرده‌اند. از آن جمله، استدلال به این برهان است که ماهیت، به خودی خود، فاقد هویّت و عینیّت خارجی است و برای تحقّقِ خارجی، محتاج به چیز دیگری است که همان «وجود» است، پس آن چیزی که به ماهیت، عینیّت و تحقّق می‌دهد، خود به اصالت سزاوارتر است.[1]

به این ترتیب، مسألهٔ اصالت داشتنِ «ماهیت» و عارض شدن «وجود» بر آن، خود به خود منتفی است؛ چنانکه جامی نیز در لوایح به شرح این مطلب پرداخته و می‌گوید: «لفظِ وجود را گاه به معنی تحقّق و حصول- که معانی مصدریّه و مفهومات اعتباریه‌اند- اطلاق می‌کنند، و بدان اعتبار، از قبیل معقولاتِ ثانیه است که در برابر وی امری نیست در خارج؛ بلکه ماهیت را عارض می‌شود در تعقّل، چنانچه محقّقان حکما و متکلّمین تحقیقِ آن کرده‌اند. و گاه لفظِ وجود می‌گویند و از آن حقیقتی می‌خواهند که هستیِ وی به ذات خود است و هستی باقیِ موجودات به وی. و فی‌الحقیقه، غیر از وی موجودی نیست در خارج، و باقیِ موجودات، عارضِ وی‌اند و قائم به وی؛ چنانکه ذوقِ کُمّل کبرای عارفین و عظمای اهل یقین به آن گواهی می‌دهد و اطلاق این اسم بر حضرتِ حق- سبحانه و تعالی- به معنی ثانی است نه به معنی اوّل.

---

۱. برای آگاهی از سایر براهین عارفان در اثباتِ اصالتِ وجود، رجوع کنید: عبدالله جوادی آملی، **عین نضّاخ**: تحریر تمهیدالقواعد، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، چاپ سوم، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۹۳، ج۱، صص ۳۷۹-۳۹٤. همچنین ر.ک: فاطمه محمّدی عسکرآبادی، **فروغ رخ ساقی**(اندیشهٔ تجلّی در ادب عرفانی فارسی، قبل و بعد از ابن‌عربی)، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹۷، ص٤۰.

هستی، به قیاسِ عقلِ اصحاب قیود — جز عارضِ اعیانِ حقایق ننمود
لیکن به مکاشفاتِ اربابِ شهود — اعیانْ همه عارض‌اند و معروضْ وجود»[۱]

پس، آنچه اصالت و تحقّق خارجی دارد، «وجود» است که یکی بیش نیست و آن حضرت حق است. از سوی دیگر، پذیرش «بی‌نهایت بودن» خداوند، بهترین دلیل عقلی است که درستی عقیدهٔ وحدت وجود را نشان می‌دهد و هر عقل سلیمی با اندکی تفکّر، به درستیِ دیدگاه عارفان دربارهٔ «وجود» پی می‌برد؛ چرا که اگر حق‌تعالی را «بی‌نهایت» بدانیم، باید اعتراف کنیم که «بی‌نهایت»، جز «یک وجود» نمی‌تواند باشد.

به عبارت دیگر، «وجودِ بی‌نهایت» همان خداست و از همین روست که عارفان گفته‌اند: «اِنّ الوجودَ هُوَ الله»،[۲] زیرا بی‌نهایت، محدود به حدّی نیست تا بتوان دو بی‌نهایت را تصور کرد. به قول عطار:

بی‌نهایت گر کناری داشتی — بی‌عدد حصر و شماری داشتی[۳]

و یا:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟ — چون تویی بی‌حدّ و غایت جز تو چیست؟[۴]

دیدگاه توحیدی عارفانه(وحدت وجود)، به جهان‌بینی مبتنی بر «تجلّی» منتهی می‌شود. یعنی، عارف که وجود را منحصر در خدا می‌داند، مخلوقات و موجودات را

---

۱. نورالدین عبدالرحمن جامی، **بهارستان و رسائل**(مشتمل بر رساله‌های: موسیقی، عروض... شرح تائیه ابن فارض)، به مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح زاد، محمّد جان عمرأُف، ابوبکر ظهورالدین، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹، ص ٤٥٤.

۲. محیی‌الدین ابن‌عربی، **الفتوحات المکیه**، بیروت، دارالصادر، بی‌تا، ج۲، ص ٥٥٦ (به درستی که وجود، همان خداست).

۳. فریدالدین محمّد عطار نیشابوری، **دیوان اشعار**، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ دهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۳.

٤. همو، **منطق‌الطیر**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۳، ص ٢٤٢.

تجلیّات و انوار حق معرفی می‌کند؛ زیرا معتقد است که از «بی‌نهایت»، چیزی نمی‌توان خارج کرد، لذا تعبیر از آفرینش به «صدور» را صحیح نمی‌داند.

با این مقدمه و با در نظر گرفتن مؤلفه‌های توحید عارفانه(وحدت وجود) در عرفان اسلامی، به بررسی این دیدگاه‌ها در اندیشهٔ اهل حق خواهیم پرداخت. البته پیش از آن ضرورت دارد که دیدگاه ایشان در زمینهٔ توحید عام نیز مشخص شود.

منظور از توحید عام، همان دیدگاه عوام (در برابر خواص) در موضوع خداشناسی و تلقّی آنها از توحید است؛ زیرا در توحید عام، منظور از یگانه دانستن حق‌تعالی، یگانگی در خدایی است و اینکه خداوند در خدایی شریک ندارد، اما در توحید خاص، منظور از یگانگی و بی‌شریکیِ حق، یگانگی در «وجود» است. پس برای او، در «وجود» شریکی نیست. از این منظر، اصولاً وجودِ خدایی دیگر که بتواند شریک حق‌تعالی باشد، خود به خود منتفی است.

در توحید عام، شناخت خداوند از طریق براهین عقلی، چون برهان حرکت (گردنده و گرداننده) و برهان نظم، همچنین شناخت از طریق اسماء و صفات، مورد نظر است. به عبارت دیگر، سعی در شناختِ خدای بی‌نشان از طریق نامها و نشانها (اسماء و صفات) است؛ چنانکه عطار نیز این نوع خداشناسی را مخصوص خلق (عام) دانسته و می‌گوید:

از تو خبر به نام و نشان است خلق را ‌ ‌ ‌ وانگه همه، به نام و نشان، از تو بی‌خبر[1]

در ادامه، به بررسی وجود مؤلفه‌های توحید عام، در دیدگاه اهل حق پرداخته می‌شود.

توحید عام در اندیشهٔ اهل حق

نخستین بحث در توحید عام، اثبات وجود خداست. اگرچه از دیدگاه عارفِ آگاه، خداوند وجودِ مطلق است و وجود، امری بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد،

---

۱. **دیوان عطار**، ص ۳۲۳.

اما در توحید عام که برای درک وجود خدا و باور به آن، بیشتر بـه نشـانه‌هـا و گـاه استدلال عقلی متّکی است، عارفان نیز دلایل عقلی این امر رابیان کرده‌انـد. از جملـۀ براهین ارائه شده در اثبات وجود خدا، می‌توان به «برهان حرکت»، «برهان حـدوث» و «برهان نظم» اشاره کرد.

در ادامه، ضمن توضـیح و تبیـین ایـن بـراهین از منظـر فیلسـوفان و متفکّـران اسلامی، به بررسی وجود آنها در اندیشۀ اهل حق نیز می‌پردازیم.

برهان حرکت

این برهان عقلی یکی از قدیم‌ترین بـراهین در اثبـات وجـود خداسـت. ظـاهراً نخستین بار این برهان توسط ارسطو ارائـه شـده، اگرچـه بـن‌مایـه‌هـای آن در آثـار افلاطون موجود بوده است.[۱] سپس، این برهـان بـرای اثبـاتِ مبـدأ، توسـط فلاسـفۀ اسلامی نیز مورد استفاده قرار گرفته است.[۲]

براساس این برهان، از آنجا که هر حرکتی نیازمنـد محرّکـی اسـت و از سـوی دیگر، تسلسل در محرّک‌ها (علّت‌ها)، محال است؛ «زیرا نمی‌تـوان زنجیـرۀ علّتهـای یک معلول را که هر یک وابسته به دیگری است، تا بی‌نهایت ادامه داد»،[۳] لاجرم باید به محرّکی برسیم که خود تحت تأثیر محرّک دیگر نبوده، یـا بـه عبـارتی، نـامتحرّک

---

۱. ر.ک: ارسطو، **مابعد الطبیعه(متافیزیک)**، ترجمه محمّدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نـو، ۱۳۷۸، صـص۳۳ – ٤٧٧؛ پل ادواردز، **براهین اثبات خدا در فلسفه غرب**، ترجمه علیرضا جمالی نسب و محمّد محمّدرضایی، قـم، مرکز مطالعات اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۵۹ و ص١٦٩.

۲. علی ربانی گلپایگانی و علیرضا امامی میبدی، «**بررسی و نقد تقریرهـای برهـان حرکـت**»، فصـلنامه علمـی– پژوهشی کلام اسلامی، دوره ۲۳، شماره ۹۲، زمستان ۱۳۹۳، ص ۹.

۳. محمّدجواد انواری، «**براهین اثبات باری**»، دایرةالمعارف بزرگ اسـلامی، زیـر نظـر کـاظم موسـوی بجنـوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرة المعارف، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ٦٥٠.

باشد. این محرّک یا علّت نخستین، «خـود بایـد ازلـی و دارای فعلیّـت محـض و از همین‌رو، غیرمادی باشد».[1]

پذیرفتن اینکه هر متحرّکی نیازمند محرّک است، برهانی عقلی و در عـین حـال ساده و همه فهم است؛ چنانکه شمس تبریزی می‌گوید: «کودکی را گویی کـه مـا را که آفرید؟ گوید: حق. بپرسی که چرخه بی‌گرداننده بگردد؟ گویـد چـه مـی‌گـویی؟ دیوانه‌ای؟!».[2]

به عبارت دیگر، دریافتن این موضوع که هـر چیـزِ متحرّکـی، نیازمنـد محرّکـی است، به حدّی ساده است که عدم فهم آن، در حدّ دیوانگی است. نظامی نیز معتقـد است که هر انسان عاقلی می‌داند که متحرّک، دارای محرّکـی اسـت و بـا گردنـده، گرداننده‌ای نیز هست:

بلـی در طبـعِ هـر داننـده‌ای هسـت   که بـا گردنـده، گرداننـده‌ای هسـت[3]

با دقت در اندیشهٔ توحیدی اهل حق، می‌توان دریافـت کـه اسـتفاده از «برهـان حرکت» در معرفی مبدأ هستی، نزد آنها نیز موجود اسـت؛ چنانکـه در دیـوان شـیخ امیر، از حق‌تعالی با عنوان کسی که «سرِ چرخ» به دستِ اوست و گرداننده و محرّک عالم است یاد شده و می‌گوید:

سَــرِ چــرخ وَ دس اُســتایِ کامــل   و حکــمِ ازل جهــان کــرد قابــل[4]

یعنی: تسلّط بر چرخ و گردونهٔ عالم، در دست استاد کاملی است که بـه حکـمِ ازلی، جهان را قابلیت بخشید تا هستی پذیرد.

---

۱. محمّدجواد انواری، «**براهین اثبات باری**»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، ص ٦٥٠.

۲. شمس‌الدین محمّد تبریزی، **مقالات شمس تبریزی**، به تصحیح و تعلیق محمّد علی موحّد، چاپ سـوم، تهـران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۹.

۳. الیاس‌بن یوسف نظامی گنجوی، **خسرو و شیرین**، تصحیح حسن وحید دستگردی، تهـران، مؤسسـه مطبوعـاتی علمی، بی‌تا، ص ۷.

٤. **دیوان شیخ امیر**، ص٤٠. نقل از: منصور رسـتمی، **تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حـق)**، تهران، انتشارات مبین اندیشه، ۱۳۹۵، ص ۱۵۹.

به عبارت دیگر، حرکت و گردش در عالم، نشان‌دهندهٔ آن است که نیرویی قادر(استاد کامل= حق‌تعالی) آن را می‌چرخاند؛ زیرا هیچ حرکتی، بدون محرّک امکان‌پذیر نیست.

برهان حدوث

براساس این برهان، هر موجودی که حادِث(ایجاد شده) باشد، نیازمند مُحدِث (ایجادکننده) یا علّتی است که آن را پدید آورد. «حادث»، در لغت به معنی «نو»، «تازه» و «نوشده» است.[1] به عبارت دیگر، «حادث، چیزی است که زمانی وجود نداشته و سپس، در مقطعی از زمان پدید آمده است».[2] حال اگر خودِ علّت(مُحدِث) نیز حادث باشد، باز نیازمند مُحدِث دیگری است و چون تسلسل یا ادامه دادن این سلسله علّتها تا بی‌نهایت، محال و باطل است، بناچار باید به علّت یا مُحدِثی برسیم که خود حادث نیست و در موجودیتش نیازمندِ غیر نیست؛ بلکه قدیم و ازلی است.

در اندیشهٔ اهل حق نیز به کرّات به حدوثِ عالم اشاره شده است. البته برای بیان این موضوع از اصطلاحاتی چون «ساختن» و «بنا نهادن» استفاده شده؛ چنانکه ملانیازه می‌گوید:

سازنده‌ی جهان، سَما، بَر تا بار　　　رازق دهندهٔ مَل و مور و مار[3]

یعنی: خداوند سازنده و ایجادکنندهٔ تمام جهان است، از آسمانها گرفته تا خشکی و دریا. و هموست که روزی دهندهٔ پرنده و مورچه و مار (تمام موجودات) است.

در دیوان نوروز نیز آمده است:

---

۱. علی‌اکبر دهخدا، **لغت‌نامه**، ذیل «حادث».
۲ . محمّدجواد انواری، «**براهین اثبات باری**»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، ص ٦٤٦.
۳. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۱.

بـی قصـرِ ایـوان، بـی حصـارَنی   بنای فـرش انـداز دسـت معمـارَنی[۱]

یعنی: پروردگارا، تو بی قصر و ایوان و حصـاری و در مکـان نمـی‌گنجـی. تـو همچون معماری، فرش(عالم) را بنا نهاده و ایجاد کرده‌ای.

با توجه به همین ابیات می‌توان دانست که اندیشمندان اهـل حـق، بـا تعبیـر از خداوند به عنوان «سازندهٔ جهان» و «بنای فرش‌انداز»، یعنی «کسی کـه فـرش را بنـا نهاده»، نشان داده‌اند که معتقد به حدوثِ عالم هستند. یعنـی، معتقدنـد کـه عـالم در ابتدا نبوده و سپس توسط حق‌تعالی، ساخته و بنا نهاده شده است. بـه ایـن ترتیـب، ایشان نیز به طور ضمنی از برهان حدوث در اثبات باری استفاده کرده‌اند.

از سوی دیگر، با به کار بردن واژهٔ «قدیم» در معرفی خداوند، نشان داده‌اند کـه کاملاً با مسأله «حادث و قدیم» آشنا بوده‌اند، جایی که ملانیازه می‌گوید:

شـای خاوَنـدکار، شـای خاوَنـدکار   شهنشـای قـدیم، شـای خاوَنـدکار[۲]

یعنی: پادشاه و خداوندگار عالم، همان شاهنشاهی است که قدیم است.

همچنین در جای دیگر، با بیان مفهوم «قدیم بودن» حق، به عنوان وجـودی کـه همیشه بوده و ازلی است، بر آشنایی با این مفاهیم و اعتقاد بـه آنهـا تأکیـد کـرده و گفته‌اند:

آن خـــالقِ بـــی‌بـــدل   حاضـــر همـــه‌جـــا، لَـــم یَـــزَل
بـــوده اســـت، باشـــد از ازل   فـــاش مکـــن، فـــاش مکـــن[۳]

به این ترتیب، با تأکید بر «قدیم» بودن حق‌تعالی، بر حادث بـودن ماسـوی الله، تأکید کرده‌اند.

---

۱. نوروز سورانی، **دفتر نوروز سورانی**، به کوشش فریدون دانشور، تهران، نشر پانیذ، ۱۳۸۲، ص ۲۰۵.
۲. بیاض‌یاری، **گفتار ملانیازه**، ص ۱۳۱.
۳. همان، گفتار سیّد علاءالدین(عَلادین)، ص ۹٤.

برهان نظم

انسان همواره با دیدن نظم موجود در طبیعت، به وجود ناظمی شعورمند و با تدبیر پی برده و اقرار کرده است که «هر نظمی، نیازمند تدبیر فاعلی نظم‌آفرین است».[1] متکلّمان مسلمان نیز با استفاده از برخی آیات قرآن که دربارهٔ پدیده‌های جهان و چگونگی آفرینش مخلوقات است به بسط این نظریه پرداخته‌اند تا از این طریق، نشان دهند که نظمِ موجود در عالم، دلیل بر وجود نیرویی نظم‌دهنده، آگاه و هدفمند است؛ زیرا رکن اصلی نظم، «تدبیر و اندیشیدن» برای ایجاد نظم است. پس، وجودی شعورمند و با تدبیر لازم است که این نظم را پدید آورده باشد.

در دیدگاه توحیدی اهل حق نیز، وجود نظم در جهان به عنوان گواهی بر وجود ناظم و نظام دهنده در نظر گرفته شده است؛ چنانکه در دیوان نوروز آمده است:

نظام دا جهان وَ بی فکر و فَن   کوه نَه کفِ بحر نَه جای ویش نکن[2]

یعنی: خداوند جهان را بدون فکر و طرح قبلی نظم بخشید و کوه را در کف دریا استوار ساخت.

منظور از بی‌فکر و طرح قبلی بودن ایجاد عالم، همان امر «کُنْ فَیَکُونُ» است؛ زیرا ارادهٔ حق با تحقّق آن، یکی است؛ چنانکه می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».[3] یعنی، همانا امر او اینگونه است که هرگاه چیزی را اراده کند، به آن می‌گوید: باش. پس، موجود می‌شود.

---

۱. محمّدجواد انواری، «**دلایل اثبات باری**»، ج۱۱، ص ۶۵۱.
۲. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۱۰.
۳. **قرآن مجید**، سوره یس(۳۶)، آیه ۸۲.

البته این امر، منافاتی با تدبیرگری ناظم در عـالم نـدارد و اصـولاً وجـود نظـم، نشانهٔ وجود تدبیر و هدفمندی اسـت. نـوروز در جـای دیگـر نیـز بـر نـاظم بـودن حق‌تعالی تأکید کرده، می‌گوید:

و تنهـــا ســـوار، نظـــامدا جهـــان[۱]

یعنی: خداوند به تنهایی و بدون آنکه نیازمند یـاریگری باشـد، بـه جهـان نظـم بخشید. البته نوروز در اینجا، علاوه بر بیان برهان نظم، بر «بی‌شریکی» حـق‌تعـالی و عدم نیازِ او به غیر نیز تأکید کرده است.

به این ترتیب، مشخص می‌شود کـه اندیشـمندان اهـل حـق، بـه ابتـدایی‌تـرین مباحث توحیدی که همانا اثبات وجود باری‌تعالی است توجّه داشته و براهین مربوط به آن را نیز بیان کرده‌اند.

تأکید بر یگانگی حق‌تعالی در خدایی

یکی دیگر از مباحث در توحید عام، تأکید بـر یگـانگی حـق‌تعـالی در خـدایی است. یعنی، اعتقاد به اینکه شریکی برای خداوند در خدایی نیست. همین مسـأله در اندیشهٔ اهل حق نیز بیان شده است؛ چنانکه در دیـوان گـورَه، «میرخسـرو» یکـی از یارانِ لرستانیِ سلطان اسحاق، این اعتقاد را رکن اصلی دستگاه حقیقت بیان کـرده و تأکیدکرده می‌کند که:

توحید، بنا نهاده است دستگاهِ حقیقـت[۲]

یعنی: اساس آئین و مرام اهل حق، بر توحید و یگانه دانستن حق‌تعـالی اسـتوار است.

همچنین، در دورهٔ روحتاو نیز بر این نکته تأکید کرده و گفته‌اند:

---

۱. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۰۶.

۲. **دیوان گورَه**، دورهٔ هفتوانه، ص ٤٤١.

خُـــدام یَکـــی وَن، نِمَبُـــو پـــی چَـــن[۱]

یعنی: خدای من یکی است و نمی‌شود چند تا باشد.

همین امر در اشعار بزرگان دیگر نیز دیده می‌شود؛ چنانکه نوروز، حق‌تعـالی را «یکتای بی‌همتا» خطاب کرده، می‌گوید:

امـر بـی‌شـریک، تـاجِ سـروری   یَکتـای بـی‌همتـا روزِ محشـری[۲]

یعنی: تو پروردگارِ بی‌شریک و سرور ما هستی. یکتای بی‌همتایِ روز محشری.

تیمور نیز در بیان یکتایی خداوند، او را «تاک تنیا فـرد» یعنـی، «تـک و تنهـا و یگانه» و «فرد بی‌همتا» یعنی، «یکتای بی‌مانند» نامیده و می‌گوید:

تـاک تنیـا فـرد، تـاک تنیـا فـرد   واحـد احـد، تـاک تنیـا فـرد

فـرد بـی‌همتـا، نـزاد و نمـرد   کننـدۀ نقـاش چـرخِ لاجـورد[۳]

یعنی: خداوند، تنهای یگانه است. او واحد و احد است. یکتای بی‌همتایی است که زاده نشده و نمی‌میرد. او پدید آورنده و نقاش آسمان لاجوردی است.

نوروز نیز در بیان همین نکته، از واژۀ «فرد» استفاده کرده، می‌گوید:

قـادرِ قـدرت، دایـمِ فـردی   هیچ‌کس بالادسـت، نـزاد نَمـردی[٤]

یعنی: پروردگارا، تو توانا و همیشگی و یگانه‌ای. تواناتر از تو کسی نیسـت، نـه زاده شده‌ای و نه می‌میری.

در دیوان ترکمیر نیز آمده است:

یـا یانَـه نایـاب، یَکتـای یگانـه   گیان‌بخشِ گیان‌سین، جا نَه غیب‌خانه[٥]

---

۱. **روحتاو، از شاهو تا برزنجه**، ص ۱۹۱.

۲. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۱٤۲.

۳. سیدقاسم افضلی شاه ابراهیمی، **دفتر رموز یارستان، گنجینۀ سلطان صحاک«اهل حق»**، ص۷۰.

٤. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۱۵.

٥. **دیوان ترکمیر**، ص ٤۲.

یعنی: ای کسی که منزلگاه تو نایاب است (در لامکان هستی). ای یکتای یگانه، ای کسی که دهنده و ستانندهٔ جانی و در نهانخانهٔ غیب، منزل گزیده‌ای.

اقرار به وحدانیّت حق‌تعالی به صورتی واضح‌تر و با به کار بردن جملهٔ توحیدی مشهور «لااله الّاالله» نیز در آثار اندیشمندان اهل حق دیده می‌شود؛ چنانکه «کاکارَدا» از یاران شاه خوشین لرستانی در قرن چهارم، در بیان دیدگاه توحیدی خود می‌گوید:

حـــیِّ توانـــا، حـــیِّ توانـــا　　**لااِلـــه‌اِلّـــاالله، حـــیِّ توانـــا**[1]

یعنی: خداوند حیّ و تواناست، خدایی جز او نیست و همیشه زندهٔ نیرومند است.

یگانه دانستن حق از این منظر، مستلزم نفی هرگونه شریک برای اوست؛ از این‌رو، ترکمیر خطاب به حق‌تعالی می‌گوید:

خـــالقُ‌الارض و هَـــم سَـــماواتین　　**لاشـــریکَ لَـــه، لَـــم یَـــزَل ذاتـــین**[2]

یعنی: پروردگارا، تو خالق زمین و آسمانها هستی، شریکی برای تو نیست و ذاتت همیشگی و پاینده است.

از دیدگاه اهل حق، بی‌شریک بودن پروردگار از آن‌روست که کسی مثل و مانند و همتایِ او نیست تا بتواند لیاقت شراکت با او را داشته باشد و تنها او سزاوار ستایش و تحسین است، از این رو گفته‌اند:

هـــزار آفـــرین بـــر جهـــان آفـــرین　　**به آن ذاتِ بی‌مثل، هـــم بـــی‌قـــرین**[3]

---

۱. **کلام**(شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام شاه خوشین، ص ۱۷. این بیت در کلام سیّد خاموش نیز آمده است.(همان، کلام سیّد خاموش، ص ۳۸۲)؛ **دفتر کلام سیّد اکابر(سیّد خاموش)**، به اهتمام و خط سیّد ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸٤، ص ۵.

۲. **دیوان ترکمیر**، ص ٤٤.

۳. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، ص ۳۲.

این نکته در سخن برخی محقّقان متأخر اهل حق که به بیان دیدگاه توحیدی خود پرداخته‌اند به صورتی روشن‌تر دیده می‌شود و مشخص می‌گردد که از دیدگاه ایشان، خداوند همان وجود بی‌نهایت است که «ابتدا و انتها ندارد ... عدم نداشته و وجودش ذاته بذاته است ... زوال و کون و فساد ندارد، اشتباه و سهو و نیسان و عیب هم در او نیست».[۱]

به این ترتیب، خدا از دیدگاه اهل حق، وجودی بی‌نهایت، ازلی، ابدی، واجب‌الوجود و کامل است؛ چنانکه یکی از سرایندگان متأخر اهل حق، ضمن حمد و ثنای الهی، دیدگاه توحیدی اهل حق را نیز به خوبی نمایان کرده است:

سپاس و ثنایم به هر زیر و بر **به آن مالک‌الملک در هر دو سر**
که هم خالق و رازق است و کریم **که هم لایزال است و ربّ رحیم**
بُوَد قادر و واحد و بی‌مثال **بُوَد صانع و ساتر و ذوالجلال**
بُوَد عالم و عارف از کلّ حال **بُوَد حاضِرُ الجود در هر محال**
غفور است و رحمان و صاحب گذشت **حکیم و عدیل است در هر نوشت**
قیوم و قدوس است حیّ ودود **بر او باشدم شکر و ذکر و درود**[۲]

بیان اسماء و صفات الهی

در متون اهل حق، علاوه بر اثبات خدا و یگانه دانستن ذات او، به ذکر برخی اسماء و صفات خداوند نیز پرداخته‌اند؛ زیرا ایشان معتقدند که بردن نامهای الهی و ذکر و یاد حق، باعث شفای دل می‌شود؛ چنانکه «عابدین»، از سرایندگان معاصر سلطان اسحاق، می‌گوید:

یادی خدا شفای دِلَه **اَو دِلَه وَک پَرهٔ گُلَه**[۳]

---

۱. نورعلی الهی، **آثارالحق**، ص ۲۰۸.
۲. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، ص۳.
۳. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ عابدین، ص ٤۹٦.

یعنی: یاد خدا شفای دل است و دلی که یاد خدا در آن باشد، همانند گلبرگهای گُل، لطیف و خوشبوست.

این بیت عابدین، یادآور آیهٔ: «أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»[1] است؛ یعنی، آگاه باشید که تنها با یاد خدا، دل آرام گرفته، مطمئن می‌شود.

از جمله اسامی الهی که در متون اهل حق آمده، اسم اعظم «الله» است که خداوند نیز در قرآن، کلام خود را با آن آغاز کرده است. سیّد اکابر، معروف به «سیّد خاموش»، در توصیه به بردن نام خداوند در هر کار می‌گوید:

بسم‌الله کَران، نام خدانا   نام خدانا، نام خدانا[2]

یعنی: نام خدا را بگویید. «بسم‌الله» بگوئید که نام خداوند است.

همچنین سیّدعبدالعظیم میرزا، معروف به «آبش»، نام «الله» را همراه با اسامی «رحمان» و «رحیم»، پناهگاه خود معرفی کرده، می‌گوید:

مِن عبدالعظیم، عظیمم نامَن   بسم‌الله رحمان رحیم پنامَن[3]

یعنی: من عبدالعظیم هستم و عظیم، نامِ من است. بسم‌الله الرحمن‌الرحیم - یا نامهای «الله»، «رحمان» و «رحیم»- پناه من هستند.

در جای دیگر نیز، ضمن بیان آگاهی از اسم اعظم الهی می‌گوید:

مِن عبدالعظیم، عظیمم نامَن   هم اسمِ عظیم اعظم پنامَن[4]

یعنی: من عبدالعظیم هستم و عظیم، نام من است. اسم اعظم نیز که عظیم‌ترین نامهاست، پناهِ من است.

---

۱. **قران مجید**، سوره رعد(۱۳) ، آیه ۲۸.

۲. **کلام**(شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام سیّدخاموش، ص ۳۹۴؛ **دفتر کلام سیّد اکابر(سیّد خاموش)**، ص ۱۰.

۳. **بیاض یاری**، گفتار عبدالعظیم میرزا (آبش)، ص ۱۰۲.

٤. همان، ص ۱۰٦.

نوروز نیز در دیوان خود از اسامی الهی چون «عادل»، «عظیم» و «خالق» استفاده کرده، می‌گوید:

عـــادلِ ازل، اعظـــمِ عظـــیم خـــالقِ مخلـــوق، نَمیـــرِ نَـــدیم[1]

یعنی: خداوند، عادل ازلی و عظیم و اعظم است. خداوند آفریننـدۀ مخلوقـات است، خدایی که هرگز نمی‌میرد و با چشم سر، نمی‌توان او را مشاهده کرد.

نکتۀ جالب توجّه در ذکر اسامی الهی در متون اهل حق آن است که گاه ترجمۀ فارسی یا کُردی آن نام را به کار می‌گیرند؛ چنانکه در بیت مـذکور از دیـوان نـوروز هم مشاهده می‌شود که «نَمیر» به جای «لایَموت» و برای رساندن معنای همـان نـام الهی به کار رفته است. از دیگر نامهای الهـی در دیـوان نـوروز، «راحِـم»، «رحـیم»، «رزّاق»، «جبّار» و «جلیل» است؛ چنانکه گوید:

راحِـــمِ رحـــیم، رزّاق الـــرَواج جـــلالِ جبّـــار، جلیـــلِ معـــراج[2]

یعنی: خداوندِ رحم‌کنندۀ مهربان، رواج‌دهنده و روان‌کنندۀ روزی و روزی‌دهنده است. صاحب جلال و عظمتی که جبّار است و همان صاحبِ شکوه در شب معراج است.

نوروز در جای دیگری نیز بر اسامی «جلیل» و «جبّار» تأکید کرده، می‌گوید:

جلیـــلِ جبّـــار، چَنـــی جـــاودان[3]

یعنی: خداوند، جلیل و جبّاری است که در عین حال، جاودان و پاینده است.

در اینجا هم، نوروز به جای نام «باقی»، از معـادل یـا ترجمـۀ کُـردی آن یعنـی «جاودان» استفاده کرده است. نمونۀ این موضوع در جاهای دیگر هم دیده می‌شـود؛ چنانکه در بیان اسامی «خبیر» و «بصیر» هم اینگونه عمل کرده، می‌گوید:

---

۱. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۱٤۲. **ندیم**: ندیدنی. نوروز در جای دیگر نیز حق‌تعالی را «اُستای کـس نـدیم» یعنـی «استادی که کسی او را ندیده» نامیده است. (همان، ص۱۳)

۲. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۱٤۲.

۳. همان، ص ١٦٥.

خـــدا خَبَـــری، خـــدا خبـــری   خــدا تــو آگــاه، بینــای خَبَــری[۱]

یعنی: خدایا تو با خبری. تو آگاه و بینا و با خبر از همه چیز هستی.

یا در بیان «قاضی‌الحاجات» بودن خداوند می‌گوید:

کَـــرَم دارَنـــی، کَـــرَم دارَنـــی   یـا حــق وَ حاجـت کَـرَم دارَنــی[۲]

یعنی: تو صاحبِ کَرَم و عنایت هستی. خداوندا تـو در هنگـام حاجـت و نیـاز صاحب کَرَم و عنایتی(حاجات را روا می‌کنی).

از دیگر اسامی الهی در دیوان نوروز، می‌توان به «کریم»، «ستّار»، «علی»، «مَلِک» و «سبحان» اشاره کرد.[۳]

ترکمیر نیز در اشعار خود، از نامهای الهی، به وفور، استفاده کرده است. از جملهٔ این نامها، می‌توان «سمیع»، «بصیر»، «خالق»، «رازق»، «ستّار»، «سـبحان» و «صـانع» را نام برد:

سمیعِ بی‌گوش، ســمیعِ بــی‌گــوش   سمیع و بصیر، ســمیعِ بــی‌گــوش[٤]
خالقِ مخلوق، غیب‌دانِ عیب‌پوش   رازقِ مَــرزوق مــورانِ کــم‌تــوش[٥]
سـتّارِ سِــرّپوش، سـتّارِ سِــرّپوش   سـبحانِ صــانع، سـتّارِ سِــرّپــوش[٦]

یعنی: ای خداوند شنوا که شنیدن برای تو از طریق گـوش نیسـت. ای شـنوای بینا، تو بدون گوش می‌شنوی. تو آفرینندهٔ مخلوقات هسـتی. بـر نهـان‌هـا آگـاهی و عیب‌ها را می‌پوشانی. روزی‌دهندهٔ همهٔ روزی‌خواران، از جمله مورچه‌های کم‌توشه هستی. تو ستّاری هستی کـه رازهـا را مـی‌پوشـانی، تـو پروردگـار پـاک و سـازندهٔ موجوداتی.

---

۱. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۱٤۲.
۲. همان، ص ۲۰۵.
۳. ر.ک: همان، صفحات ۱٤۲، ۱٦٥، ۲۰٦.
٤. **دیوان ترکمیر**، ص ٤۲۰.
٥. همان، ص ٤۳.
٦. همان، ص ٤۸.

در ابیات ترکمیر نیز استفاده از ترجمه و معنای اسامی الهی به جای واژهٔ مصطلح آنها دیده می‌شود؛ چنانکه در ابیات پیشین، «غیب‌دان» و «عیب‌پوش» ترجمهٔ نامهای «عالِم‌الغیب» و «ستّار» هستند. در جای دیگر نیز به جای اسامی «مُحیِ» و «مُمیت» از «گیان‌بخش» یعنی «جان‌بخش» و «گیان‌سین» یعنی «جان‌ستان» استفاده کرده:

یا یانَه نایاب، یَکتای یگانه   گیان‌بخشِ گیان‌سین، جا نَه غیب‌خانه[1]

یعنی: ای خدای یگانه و دارای منزلگاه نایاب، ای جان‌بخش(مُحیی) و جان‌ستان(مُمیت) که در نهانخانهٔ غیب هستی.

از دیگر اسامی الهی که در دیوان ترکمیر به کار رفته، می‌توان به «مالک‌المُلک»، «عالم‌الغیب»، «قاضی‌الحاجات»، «حق» و «جلیل» اشاره کرد.[2]

در یکی دیگر از متون اهل حق نیز از خداوند با نامهای «حیّ»، «قیّوم»، «رحمان»، «رحیم»، «خالق»، «جبّار»، «صانع» و «مالک» یاد شده و چنین آمده است:

یا حیّ دانا، یا حیّ دانا   یا حیّ قیّوم، قادرِ دانا
رحمان و رحیم، خالق و جَبار   یا صانعِ صُنع، صَغار و کَبار
یا مالکِ مُلک کُلِّ مَمالک   وَ امرِ حُکمِت، کُل شیءٍ هالِک[3]

یعنی: ای همیشه زندهٔ دانا، ای زندهٔ پاینده، ای توانای دانا. ای بخشندهٔ مهربان و آفریننده و جبّار. ای سازندهٔ صُنع از کوچک و بزرگ. ای صاحبِ مُلکِ تمامِ ممالک، ای کسی که به امر و حکم تو، همه چیز هالک و نابودشدنی است.

سرایندهٔ این ابیات، اسامی دیگری نیز همچون «توانا»، «دادرَس»، «آگاه» و «بینا» را کاربرده که به ترتیب معادل نامهای «قادر»، «غیاث»، «خبیر» و «بصیر» هستند.[4]

---

۱. **دیوان ترکمیر**، ص ٤٢.
۲. ر.ک: همان، صفحات ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٥٥.
۳. **بیاض یاری**، گفتار احمد، ص ۲۹۷.
٤. همانجا.

گاه نیز معنای یک اسم بیش از یک کلمه را شامل شده است، مانند «پردهٔ شب شکن، روز آشِکار کَر» یعنی «کسی که پردهٔ شب را می‌شکافد و روز را آشکار می‌کند» که همان اسم الهی «فالِقُ الأَصباح» است.[۱]

گاه نیز معنای یک اسم الهی در ضمن یک بیت آمده است؛ چنانکه سیّدخاموش در بیان «خیرالحافظین» بودن حق‌تعالی می‌گوید:

بَنَه چیش ترسو، پَرچین یزدانا   یزدانَن پَرچین، پِی گِرد انسانا[۲]

یعنی: بنده چرا باید بترسد، وقتی خدا پرچین و حصار محکم اوست. خداوند همچون پرچینی محکم، حافظِ تمام انسانهاست.

تشبیه خداوند به «پرچین» برای ملموس کردن اسمِ الهی «حافظ»، و آسان‌تر کردن درک آن توسط فهم آدمی، همان استفاده از شیوهٔ تمثیل است که تمام عارفان برای بیانِ مطالب عالیه و قابل فهم کردن آنها برای ذهن بشر، استفاده کرده‌اند.

علاوه بر بردن نامهای الهی، در برخی متون اهل حق، دربارهٔ تعداد این نامها هم صحبت شده و خداوند را دارای هزار و یک نام دانسته‌اند:

اَلْف و اَحَد اسم، اَلف و اَحَد اسم   یا عالِمَ‌الغیب، اَلْف و اَحَد اسم[۳]

یعنی: ای کسی که دارای هزار و یک نام هستی. ای دانندهٔ نهان‌ها، ای صاحبِ هزار و یک نام.

گرچه به نظر می‌رسد به کار بردن عدد «هزار و یک» از باب کثرت باشد، اما سایر عارفان نیز در بیان تعداد نامهای الهی، بر این عدد تأکید کرده و معتقدند که

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار احمد، ص ۲۹۷.

۲. **کلام**(شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام سیّدخاموش، ص ۳۸۲؛ **دفتر کلام سیّداکابر (سیّدخاموش)**، ص ۵.

۳. **دیوان ترکمیر**، ص ٤۲.

«پادشاه عالم که عزیز و بی‌همتاست، او را هزار و یک نام نیکو و زیباست».[۱] و در متون روایی هم تأکید بر این تعداد نام دیده می‌شود؛ به طوری که «دعای جوشن کبیر، حاوی هزار و یک اسم الهی است؛ چون در آن صد بند یعنی صد فصل است و نود و نه فصل آن هر یک مشتمل بر ده اسم الهی است و فصل پنجاه و پنجم آن دارای یازده اسم الهی است».[۲]

در یک جمع‌بندی کلّی می‌توان دریافت که «توحید عام» در اندیشهٔ اهل حق دارای جایگاه و اهمیّت خاصی است؛ چنانکه براهین اثبات خدا، همچون «برهان حرکت»، «برهان حدوث» و «برهان نظم» را در آثار خود بیان کرده‌اند. همچنین به بیان یگانگی و بی‌همتایی خداوند پرداخته و شعار معروف «لااله‌الّاالله» را در بیان این مهم به کار برده‌اند تا نشان دهند که از دیدگاه ایشان، حق‌تعالی، یگانه‌ای بی‌شریک و بی‌همتاست.

از سوی دیگر، به‌کارگیری اسماء الهی و بیان صفات حق‌تعالی در متون اهل حق، تأیید دیگری بر توجّه ایشان نسبت به «توحید عام» است. علّت این توجه، آن است که از منظر اهل حق، ذکر حق و بردن نامهای او، باعث شفا و آرامش دل می‌شود و آن را به نفس مطمئنه تبدیل می‌کند.

از جمله اسامی الهی که به فراوانی در آثار اهل حق به کار رفته، می‌توان به «الله»، «رحمان»، «رحیم»، «عادل»، «عظیم»، «خالق»، «رزّاق»، «رازق»، «جبّار»، «جلیل»، «کریم»، «ستّار»، «علی»، «مَلِک»، «سبحان»، «سمیع»، «بصیر»، «صانع»، «حق»، «قیّوم»، «حیّ»، «قادر»، «مالک‌الملک» و «عالم‌الغیب» اشاره کرد. هرچند که بسیاری اسامی دیگر نیز به صورت ترجمه یا معادل فارسی، لَکی و کُردی استفاده شده که از آن

---

۱. تاج‌الدین احمد بن محمّد بن زید الطوسی، **قصه یوسف(الستین الجامع للطائف البساطین)**، تصحیح محمّد روشن، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۲، ص۸ ؛ ر.ک: عزالدّین محمود بن علی کاشانی، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، تصحیح جلال‌الدّین همایی، چاپ سوم، تهران، نشر هما، ۱۳٦۷، ص۲٤.

۲. حسن حسن‌زاده آملی، **هزار و یک کلمه**، چاپ سوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۳۰.

جمله نامهای: گیان‌بخش: «مُحیی»، گیان‌سین: «مُمیت»، آگاه: «خبیر»، دادرَس: «غیاث»، دانا: «عالم» و جاودان: «باقی» و ... است.

با این مقدمه و با روشن شدن دیدگاه اهل حق دربارهٔ «توحید عام»، به بررسی وجود اندیشهٔ «توحید خاص» یا همان «وحدت وجود» در آثار ایشان می‌پردازیم.

توحید خاص (توحید عرفانی یا وحدت وجود)

اندیشهٔ توحیدیِ «وحدت وجود» که آن را توحید عرفانی نیز می‌نامند، مبتنی بر یگانه دانستن «وجود» و انحصار آن در حق‌تعالی است. به این معنی که «وجود» یکی بیش نیست و آن خداست. دلیل این امر آن است که عارفان، خداوند را «بی‌نهایت» می‌دانند و از نظر عقلی، «وجودِ بی‌نهایت»، جز یکی نمی‌تواند باشد؛ زیرا «بی‌نهایت» حد و مرزی ندارد، پس محدود به جایی نیست که امکان وجودِ غیر را باقی بگذارد.

به این ترتیب، پذیرش «بی‌نهایت» بودن حق‌تعالی، بهترین دلیل عقلی بر یگانگی وجودِ او، یا همان وحدت وجود است.

پیش از این گفته شد که برخی از فلاسفه، «وجود» را یک مفهوم ذهنی می‌دانند که عارض بر ماهیت می‌شود و از این رو، اصالت را به ماهیت می‌دهند.[1] امّا از نظر عارفان، «وجود»، یک مفهوم ذهنی و اعتباری نیست که مصداق خارجی نداشته باشد؛ بلکه هرگاه «لفظ وجود می‌گویند، از آن حقیقتی می‌خواهند که هستیِ وی به ذات خود است و هستی باقی موجودات به وی و فی‌الحقیقه، غیر از وی، موجودی نیست در خارج».[2]

بنابراین، از دیدگاه عارفان، تنها موجودِ حقیقی، همان «وجود بی‌نهایت» یا خداوند است و به همین سبب است که بیشتر ترجیح می‌دهند از خداوند با نام

---

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، **عین نضّاخ**، ج۱، ص۲۳۷.

۲. نورالدین عبدالرحمن جامی، **بهارستان و رسائل**، لوایح، ص ٤٥٤.

«حق» یاد کنند؛ زیرا او را تنها موجود حقیقی می‌دانند که هستی او قائم به ذات خود است و «به اصطلاح وجود یکتایی است که ربوبیّت او ثابت، و وجود او منشأ تحقّق همهٔ موجودات دیگر است و یگانه امر ثابت و دایم و باقی واقعی است».[1] از این رو، عارفان، اصالت را با «وجود» دانسته و به «اصالت وجود» معتقدند.

در اندیشهٔ توحیدی عارفانه یا همان وحدت وجود، زمانی که صحبت از «وجود» می‌شود، منظور «وجود مطلق» یا همان حق‌تعالی است؛ یعنی «وجودِ صِرفِ معرّا از کلیهٔ قیود، حتّی قید اطلاق»[2] که قائم به ذات خود است و جامی از آن با تعبیراتی چون «وجود ساذَج» و «هستی بَحت» یاده کرده:

ذاتِ همه، جز وجودِ تو، قائم به وجود　　　ذات تو، وجودِ ساذَج و هستی بَحت[3]

عطار نیز در سخن خود، خداوند را همان «وجود» دانسته:

«وجود» است آنکه نه بیش و نه کم شد　　　در او خواهد همه چیزی عدم شد[4]

از دیدگاه عطار، علّت آنکه کاهش و افزایش در «وجود» راه ندارد، آن است که وجود، «بی‌نهایت» است و با اضافه کردن صفت بی‌نهایت به خداوند، نشان می‌دهد که «وجود بی‌نهایت» همان خداست، آنجا که در منطق‌الطیر می‌گوید:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟　　　چون تویی بی‌حد و غایت جز تو چیست؟[5]

و در جای دیگر خداوند را «هستی کامل» دانسته که همان معنای «وجود مطلق» است:

---

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، **ارزش میراث صوفیه**، ص ۱۰۱.

۲. سیّدجلال‌الدین آشتیانی، **مقدمه تمهیدالقواعد**، ص ۱۲.

۳. جامی، **بهارستان و رسائل**، لوایح، ص ٤٥٤. **ساذَج**: معرّبِ ساده؛ **بَحت**: ساده و خالص از هرچیز، محض.

٤. فریدالدین محمّد عطار نیشابوری، **الهی نامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲، ص ۱٦٤.

۵. همو، **منطق‌الطیر**، ص ۲٤۲.

ای پرتو وجودت در عقل، بی‌نهایت   هستیِّ کاملت را نه ابتدا، نه غایت[1]

جالب است که در متون اهل حق نیز از حق‌تعالی با عنوان «وجود» یاد شده و «بی‌نهایت» بودن را ویژگی خاص او دانسته و گفته‌اند:

پادشای معبود، پادشای معبود ...   خالص و مخلص، وجود و موجود[2]

یعنی: ای پروردگاری که پادشاه و معبودِ ما هستی، خالص و مخلص هر دو تو هستی، همچنانکه «وجود» تویی و «موجود» حقیقی هم تنها تو هستی.

این بیت، یادآور سخن جامی است که خطاب به حق‌تعالی می‌گوید:

موجود تویی علی‌الحقیقه   باقی نِسَبند و اعتبارات[3]

از سوی دیگر، در متون اهل حق با توصیف از حق‌تعالی با عناوینی چون «بحر بی‌پایان» و «شای بی‌حد شمار» یعنی «پادشاهِ بی‌نهایت»، بر عقیدهٔ خود نسبت به «بی‌نهایت» دانستنِ حق‌تعالی تأکید کرده‌اند؛ چنانکه در نامهٔ سرانجام از زبان یکی از چهلتن به نام «قانون» آمده است:

جَه مَودای انگشت شای بی‌حَد شمار   سازیان جَه نور، یک چمهٔ فوار[4]

یعنی: به اشارهٔ انگشتِ پادشاهِ بی‌نهایت، از نور یک چشمهٔ جوشان پدید آمدیم.

نوروز نیز بر این نکته تأکید کرده و می‌گوید:

بحر بی‌پایان، مایهٔ هُوَر و زور   داخلِ خاش خاش ذرّهٔ مَل و مور[5]

یعنی: خداوند، همان بحر بی‌پایان و دریای بی‌نهایتی است که پدیدآورندهٔ خورشید و افلاک است و درون ذرّه‌ذرّهٔ موجودات و در همه چیز، متجلّی است.

---

۱. فریدالدین محمّد عطار نیشابوری، **دیوان عطار**، به اهتمام و تصحیح تقی تفضّلی، چاپ دهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳.

۲. **دیوان شیخ امیر**، ص۲۵.

۳. نورالدین عبدالرحمن جامی، **دیوان جامی**، مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، مرکز مطالعات ایرانی، دفتر نشر میراث مکتوب، آینهٔ میراث، ۱۳۷۸، جلد دوم، واسطة العقد، خاتمة الحیاة، ص۱۰۶.

۴. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ چهلتن، ص ۴۱۱.

۵. **دفتر نوروز سورانی**، ص۱۴۱.

این سخنِ نوروز نیز یادآور بیان مبارک مولا علی (ع) است که فرموده‌اند: «اِنّ اللهَ سُبحانَهُ و تَعالی دِاخِلٌ فِی الأَشیاءِ لا کَشَیءٍ دَاخلٍ فِی شَیءِ وَ خارِجٌ من الاشیاء لا کَشَیءٍ خَارِجٍ عَنْ شَیءٍ».[۱] یعنی: همانا خداوند پاک و بلندمرتبه، در موجودات داخل است [امّا] نه آنگونه که چیزی در چیز دیگر قرار می‌گیرد و از موجودات خارج است، [امّا] نه آنگونه که چیزی از چیزی خارج و جداست.

همچنین یادآور بیت مشهور هاتف اصفهانی در ترجیع بند معروف اوست که:

دل هر ذرّه را که بشکافی آفتابیش در میان بینی[۲]

و این همان آفتابِ وجودِ حق است که در همه‌چیز متجلّی است.

عارفان برای اثبات دیدگاه توحیدی خود (وحدت وجود)، علاوه بر استفاده از براهین عقلی، مانند «بی‌نهایت بودن» که به روشنی، درستیِ این اندیشه را نشان می‌دهد، از آیات قرآن نیز بهره برده‌اند. آیاتی که خود بیانگر «بی‌نهایت» بودن حق‌تعالی است. از آن جمله، آیه سوم سورهٔ حدید است که می‌فرماید: «هُوَ الْـأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِن».[۳] یعنی: اوّل و آخِر، و ظاهر و باطن، خداست.

ابن‌عربی، در فَص ادریسی از فصوص‌الحکم، جهت روشن‌تر کردن معنای این آیه می‌گوید: «هُوَ الْأُوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ، وَ هُوَ عَیْنُ ما ظَهَرَ و ما بَطَنَ. لیسَ فی الوُجودِ مَنْ یَراهُ غَیرَهُ، وَ لَیسَ فی الوُجودِ شَیءٌ باطنٌ عَنْهُ».[٤] یعنی: خدا اوّل و آخر و ظاهر و باطن است. و او عین ظاهر و باطن است. در وجود و هستی کسی نیست که او را ببیند جز خودش و در وجود، چیزی نیست که از او غایب و باطن باشد.

۱. **کافی**، ج۱، ص ۳۱٤.
۲. **دیوان هاتف اصفهانی**، ص۵۰.
۳. **قرآن مجید**، سوره حدید(۵۷)، آیه۳. (اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن).
٤. محیی‌الدین ابن عربی، **فصوص‌الحکم**، به تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قاهره، دار إحیاء الکتب العربیة، ۱۹٤٦م، ص۳۰.

سیّدحیدر آملی نیز این آیه را بیانگر توحید صمدی وجود دانسته، می‌گوید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ... وَ هُوَ مَعَ كُلِّ شَیءٍ وَ عَيْنُ كُلِّ شَیءٍ، بَلْ هُوَ كُلُّ شَیءٍ و كُلُّ شَیءٍ بِهِ قائِمٌ وَ بِدُونِهِ زائِلٌ. وَ لَيْسَ لِغَيْرِهِ وُجودٌ أصلا، لا ذِهناً وَ لا خارِجاً. وَ هُوَ الاوّلُ بِذاتِهِ، و الآخِرُ بِكمالاتِهِ، الظّاهرُ بِصِفاتِهِ، و الباطِنُ بِوُجُودِهِ».[1]

یعنی: خدا اوّل و آخر است و ظاهر و باطن... و او همراه با همه چیز است و عین ذات همه چیز، بلکه او همه چیز است و همه چیز قائم به اوست و بدون او نابود است و غیر از او اصلاً وجودی نیست، نه در ذهن و نه در خارج. و او به ذات خود «اوّل» است و به کمالاتش، «آخر» است و با صفاتش «ظاهر» و با وجودش «باطن».

سخن سیّد حیدر که حق‌تعالی را همراه همه چیز دانسته و سپس جملهٔ خود را تصحیح کرده و گفته «بلکه او همه چیز است» یادآور دیدگاه وحدت وجودی سنایی است که می‌گوید:

نیست گویی جهان ز زشت و نکو — جز از او و بدو و *بلکه خود او*[2]

سنایی با عبارت «*بلکه خود او*» نشان می‌دهد که از دیدگاه او، عالم چیزی جدای از حق نیست و تباینِ وجودی میان حق‌تعالی و عالم هستی وجود ندارد.

جامی نیز از همین شیوه استفاده کرده و ابتدا، «هستی» را از خدا دانسته و سپس از گفتهٔ خود عدول کرده و «هستی» را او دانسته:

هستی همه زوست، *بلکه هستی همه اوست* — او هست به خویش و دیگران هست بدو[3]

---

۱. سیّدحیدر آملی، **جامع الأسرار و منبع الأنوار**، با تصحیحات و دو مقدمه هانری کربن، عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از جواد طباطبایی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، صص۲۱۳–۲۱٤.
۲. ابوالمجد مجدودبن‌آدم سنایی، **حدیقةالحقیقة و شریعةالطریقة**، به تصحیح و تحشیه سیّدمحمّدتقی مدرّس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٦۸، ص ٦۸.
۳. عبدالرحمن جامی، **دیوان جامی**، ویراستهٔ هاشم رضی، تهران، نشر پیروز، بی‌تا، ص ۸۳۳.

حاصل سخن آنکه، «اوّل و آخر» دانستن حق‌تعالی از دیدگاه عارفان تأکید بر این نکته است که هر چه هست، اوست و محقّقان عرفان نظری هم با ذکر آیهٔ سوم سورهٔ حدید آن را اشاره به همین نکته دانسته و گفته‌اند که «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ. یعنی، همه اوست و او همه است».[۱]

اهمیّت این اسماء الهی تا حدّی است که آنها را امّهات اسماء دانسته و معتقدند که «چهار اسم، امّهات اسماءاند و آن اوّل و آخِر و ظاهر و باطن است».[۲]

عطار در بیان اهمیت این اسماء آورده است:

یکی اوّل، که پیشانی ندارد — یکی آخِر، که پایانی ندارد
یکی ظاهر، که باطن از ظهور است — یکی باطن، که ظاهرتر ز نور است[۳]

در متون اهل حق نیز بر این اسماء الهی بسیار تأکید شده است، خصوصاً اسماء «اوّل» و «آخِر»؛ به طوری‌که عبارت «اوّل و آخِر، یار» را می‌توان «شعار اصلی اهل حق» دانست که در تمام متون به کرّات آمده است. از آن جمله در کلام دورهٔ «عابدین»، در آخر اکثر بندها آمده است:

هَوَل یارَه، آخِر یارَه — وَ گِشت چَتی آگَه دارَه[٤]

یعنی: یار(خداوند)، اوّل و آخِر است و از همه چیز آگاه و باخبر است.

همچنین در دیوان گَورَه از زبان «پیر بنیامین» آمده است:

اوّل یار، آخِر یار، حُکم عزیز خاوندکار[۵]

یعنی: یار(خداوند)، اوّل و آخِر است و حُکم، از آنِ خداوندِ عزیز است.

---

۱. حسن حسن‌زاده آملی، **هزار و یک کلمه**، ج ۵، ص ۷۵.
۲. همو، **مقدمه شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ص ۳۳.
۳. فریدالدین محمّد عطار نیشابوری، **اسرارنامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲، ص ۸۷.
٤. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ عابدین، صص ٤۹۵ – ۵۱٦.
۵. **دیوان گَورَه**، ص ٦٦۹.

اهمیّت این اسماء الهی در متون اهل حق تا جایی است که یاران را به ذکر همیشگی آنها توصیه کرده و گفته‌اند:

ذکرِ زوانِت *اوّل آخِر* بُو[۱]

یعنی: باید نامهای «اوّل» و «آخر»، ذکر همیشگی زبان تو باشد.

همچنین، این اسامی، به عنوان حُسن ختام اکثر دعاها نیز در متون اهل حق دیده می‌شود؛ از آن جمله می‌توان «دعای ازدواج»،[۲] «دعای سرسپردن»[۳] و «دعای خاکسپاری مردگان»[۴] را نام برد.

جناب خان الماس نیز، «اوّل و آخر، یار» را ذکری دانسته که همیشه و از صبح تا شام بر زبانش جاری است:

ذِکرِ زُوانِم سحَر تا وَ شام　　　اوّل و آخِر یار و نورِ مولام[۵]

یعنی: ذکر زبان من از سحر تا شام، «اوّل و آخر، یار» است که به عشق نور مولایم می‌گویم. در جای دیگر نیز بر این نکته تأکید کرده و می‌گوید:

الماس یا هو کَر اوّل و آخِر یار[۶]

یعنی: بنده(خان الماس)، یا هو می‌گویم و ذکر من، اوّل و آخر یار است.

این همه تأکید بر «اوّل و آخِر» دانستن حق‌تعالی، نشان‌دهندهٔ اعتقاد به دیدگاه توحیدی «وحدت وجود» در میان اهل حق است؛ زیرا اوّل و آخر، یا به عبارتی همه چیز را یک وجود می‌دانند و آن هم وجود حق‌تعالی است که اغلب با نام «یار» از او یاد می‌شود.

---

۱. **دیوان گورَه**، ص ٦٨٧.
۲. **همان**، ص ٦٧٧.
۳. همان، ص ٦٨٣.
٤. همان، صص ٦٨٧ و ٦٨٨.
۵. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، گردآوری، مقابله، کتابت و ترجمه سیّد خلیل عالی نژاد، بی‌جا، بی‌نا، ١٣٧٦، ص ٤.
٦. همان، ص ٧٢.

یادآوری این نکته لازم است که یاد کردن از حق‌تعالی با عنوان «یار»، اختصاص به اهل حق ندارد؛ بلکه در تمام متون عرفانی اکثراً از خداوند با عنوان «یار»، «رفیق» و «دوست» یاد می‌شود. علّت این امر آن است که رابطهٔ عارف با خدا، رابطه‌ای عاشقانه و دوستانه است. عارف، خداوند را یار و دوست و محبوب خود می‌داند و به او عشق می‌ورزد.

در یکی از روایاتی که از حضرت رسول اکرم(ص) نیز نقل شده، ایشان از حق‌تعالی با عنوان «رفیق اعلی» یاد کرده‌اند و آن مربوط به زمان رحلت ایشان است که جبرئیل آن حضرت را میان ماندن در دنیا یا رفتن از آن مخیّر کرده‌اند و ایشان فرموده‌اند: «بَلِ الرَّفِیقَ الْأَعْلَی».[1] یعنی بازگشت به سوی رفیق اعلی را برمی‌گزینم.

یکی دیگر از آیاتی که عارفان در اثبات دیدگاه توحیدی خود (وحدت وجود) به کار برده‌اند، آیه ٥٤ سورهٔ فصلّت است که می‌فرماید: «أَلا إِنَّهُمْ فی مِرْیَةٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحیط».[2] این آیه، دلیل روشنی بر بی‌نهایت بودن حق‌تعالی است؛ زیرا تأکید کرده که او بر همه چیز احاطه دارد و احاطه‌کننده از احاطه‌شونده جدا نیست.

این سخن در کلام معصومین هم آمده و عارفان نیز آن را شاهدی بر درستی دیدگاه توحیدی خود دانسته و گفته‌اند: «فَانَّ الْمُحیطَ لایَنْفَکُّ عَنِ الْمُحاطِ، و الْمُحاطُ لا یشاهِدُ مُحیطُهُ الّا مَعَهُ و بِهِ، لقولِهِ [علی(ع)]: مَعَ کُلِّ

۱. شیخ مفید، محمّد بن محمّد، **الأمالی**، تصحیح حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، ١٤١٣ق، ص ٥٣.

۲. **قرآن مجید**، سوره فصّلت(٤١)، آیه٥٤. (آری، آنان در لقای پروردگارشان تردید دارند. آگاه باش که مسلماً او به هر چیزی احاطه دارد).

شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لَـا بِمُـزَایَلَـة.[۱] و لِقولِـهِ- عَـزَّ و جَـلَّ: وَ هُـوَ مَعَکُـمْ أیْنَ ما کُنْتُمْ».[۲]

یعنـی: احاطـه‌کننـده از احاطـه‌شـده جـدا نمـی‌شـود، و احاطـه شـده، احاطـه کننـده‌اش را نمـی‌بینـد، مگـر همـراه بـا او و بـه وسـیلۀ او؛ چنانکـه حضـرت علی(ع) در ایـن زمینـه مـی‌فرماینـد: او بـا همـه چیـز هسـت، نـه اینکـه همنشـین آنان باشد، و با همه چیز فرق دارد، نـه ایـن‌کـه از آنـان جـدا و بیگانـه باشـد. و از همین روست که حق‌تعالی فرموده است: هرجا باشید او با شماست.

با توجه به همین آیه می‌تـوان دانسـت کـه «عـالم پیرامـون مـا چیـزی نیسـت جـز شـئون، اطـوار و ضـیاء پروردگـار کـه بـر همـه چیـز محـیط اسـت».[۳] همـین مطلب بـه روشـنی در متـون اهـل حـق نیـز بیـان شـده اسـت؛ چنانکـه در تـذکرۀ اعلی آمـده اسـت: «الله بـه کـلِّ شـیء محـیط اسـت، پـس تمـام اشـیاء، نـور حـق است و بی نورِ حق، جایی و مأوایی نمی‌باشد».[٤]

بنـابراین، در دیـدگاه اهـل حـق، اشـیاء و مخلوقـات، انـوار حـق‌انـد و از این‌روسـت کـه «شـیخ ایمـام» یکـی از عموهـای سـلطان اسـحاق در برزنجـه، در بیـان دیـدگاه توحیـدی خـود یـا بـه عبـارتی دیـدگاه توحیـدی اهـل حـق، تأکیـد می‌کند که عالم را از نور خدا پُر می‌بیند:

---

۱. علی بن ابیطالب (امام)، **نهج‌البلاغه**، ترجمه محمّد دشتی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷، خطبۀ اوّل، ص ٤٠.

۲. سیّدحیدر آملی، **المقدمات من کتاب نص‌النصوص**، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۲، ص٤٥٩.

۳. محمّد خدادادی، **آینۀ روی دوست**(انسان‌کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، تهران، انتشـارات اطلاعـات، ۱۳۹۷، ص ٤٦.

٤. **مجموعه رسائل و اشعار اهل‌حق(تذکرۀ اعلی)**، ص۲.

نـــــور خـــــدایی دایــــم وَ راوَن   چَــه سَــما و زَمــی خــدا پَرتــاوَن[۱]

یعنی: نور خداوند به طور دائم در پرتو افشانی است. خـدا همـواره از زمـین و آسمان در حال تجلّی است و هرچیز، پرتوی از وجود اوست.

به قول جامی:

یک ذرّه ز ذرّاتِ جهان پیـدا نیسـت   کز نورِ تو لَمعه‌ای در آن پیدا نیسـت[۲]

البته بیت مذکور از شیخ ایمام، آیاتی از قرآن کریم را نیز به ذهن متبادر می‌کند؛ همچون آیه ۳۵ سورۀ نور که می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْض»[۳] یعنی، خـدا نور آسمان‌ها و زمین است. همچنین آیه ٨٤ سورۀ زخرف که می‌فرماید: «وَ هُوَ الَّذی فِی السَّماءِ إِلهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِلهٌ»[٤] یعنی: اوست کـه در آسـمان خداسـت و در زمـین خداست. همۀ این موارد، بیانگر دیدگاه توحیدی عارفانۀ اهل حق است.

عارفان، پس از بیان دلایل عقلی وحدت وجود و آوردن براهین قرآنی و روایی، به صورت روشن‌تر به بیان دیدگاه توحیدی خود می‌پردازند و اعلام می‌کننـد کـه از دیدگاه آنها «وجود» یکی بیش نیست و آن وجود حق‌تعالی است؛ چنانکه ابن‌عربـی در فتوحات مکیّه گوید: «اِنّ الوجودَ هُوَ الله»[۵] یعنی، همانـا وجـود، همـان خداسـت. همچنین، در فصوص‌الحکم آورده است: «لیسَ وجودٌ الّا وجودُ الحق»[٦]. یعنـی، غیـر از وجود حق، وجودی نیست.

همین مطلب در بیان شاعران عارف نیز با تعبیر از حق‌تعالی بـه عنـوان وجـود حقیقی و «هستی مطلق» انعکاس یافته است؛ چنانکه جامی می‌گوید:

---

۱. **روحتاو، از برزنجه تا پردیور:** مجموعه کلامی از متون کهن یارسان(اهل حق–کاکه‌ای)، گـردآوری و ویراسـتۀ سیّد محمّد حسینی، سلیمانیه، نشر انستیتو فرهنگی کرد، ۱۳۹۰، ص۲۵۹.

۲. **دیوان جامی**، ص ۸۱۱.

۳. **قرآن مجید**، سوره نور(٢٤)، آیه ۳۵.

٤. همان، سورۀ زخرف (٤٣)، آیه ٨٤.

۵. محیی‌الدین ابن‌عربی، **الفتوحات المکیّه**، ج۲، ص ٥٥٦ .

٦. همو، **فصوص‌الحکم**، ص ٩٦.

هست تـویی، هسـتیِ مطلـق تـویی　　　هست که هستی بُـوَد، الحـق تـویی[۱]

در متون اهل حق نیز، خداوند به عنوان وجودی معرفی شده که «هرچه هست اوست»، پس موجود حقیقی تنها خودِ اوست. از این رو، از حق‌تعالی با عنوان «خواجای گِردین خویش» یعنی: «سروری که همه چیز، اوست»، یاد شده و آمده است:

خواجای گِردین خویش، خواجای گِردین خویش

حاضِـرْ موجـودْ تـو، نَـه پـس و نَـه پـیش[۲]

یعنی: ای سروری که همه چیز خودت هستی و هرچه هست تویی؛ از پس و از پیش (در همه جا)، موجود حقیقی و حاضر، تنها تو هستی.

به این ترتیب، حق‌تعالی به عنوان «وجود مطلق»، تمام وجود را دربرگرفته و جایی برای غیر نگذاشته است، پس عالمِ هستی نیز، چیزی جدا از حق نیست؛ بلکه تجلّیات و انوار خود اوست. از این رو، در متون اهل حق نیز آمده است:

عـالَم هَـر ویشَـن، خلـق بـی خَبَـرن[۳]

یعنی: عالم، همه خودِ اوست، اما خلق از این موضوع بی‌خبرند.

علّت این امر آن است که عالمِ هستی، مظاهرِ اسماء الهی است؛ چنانکه ابن‌عربی نیز گوید: «اَلعالمُ کُلُّه مظاهِرُ هذِهِ الاسماء الإلهیّة».[٤] یعنی: عالم همگی مظاهر مظاهر اسماء الهی است. همین مطلب در آثار شاعران عارف به کرّات بیان شده است؛ چنانکه عطار، عالم را چیزی جدای از حق نمی‌داند و پس از کشیدن رنج بسیار، در مسیر سلوک، می‌گوید:

---

۱. عبدالرحمن جامی، **هفت اورنگ**، تحفة‌الاحرار، ص ۳۷۳.
۲. **کلام**(شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام سیده شیانی، ص ۱۲۵.
۳. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۱۹۹.
٤. **الفتوحات المکیّه**، ج۲، ص ٣٤.

بس کز همه عالمت بجستم شب و روز　　　تو خود همه عالمی، زهی کارِ عجب[1]

و در جای دیگر آورده است:

ای ز پیدایی ِ خود بس ناپدید　　　جملهٔ عالم تو و کس ناپدید[2]

جامی نیز، عالم را پرتوِ جمالِ حق و تجلّی او معرفی کرده است:

همه عالم خیال می‌بینم　　　پرتوِ آن جمال می‌بینم[3]

همین مطلب در متون اهل حق نیز بیان شده و نشان می‌دهد که دیدگاه ایشان دربارهٔ هستی، همان دیدگاه سایر عارفان است؛ چنانکه گفته‌اند:

غیر ژَ تو نِیَن جهان سراسر　　　رازق المَرزوق، رازقِ عام دَر[4]

یعنی: جهان، سراسر چیزی غیر از تو نیست، ای پروردگار روزی‌دهنده به روزی‌خواران، ای کسی که روزیِ همهٔ عالم را تو می‌دهی.

این سخن، یادآور بیت دیگری از عطار است:

بس کز همه جهانت جُستم به قدرِ طاقت　　　اکنون نگاه کردم، تو خود همه جهانی[5]

و عراقی نیز تأکید می‌کند که:

در جهان غیرِ او نمی‌بینم[6]

نوروز نیز به عنوان یکی از سرایندگان اهل حق، به شرق و غرب عالم که می‌نگرد جز خدا نمی‌بیند و می‌گوید:

مشرق تا مغرب، هَمَه جا ویشَن[7]

---

۱. فریدالدین محمّد عطار نیشابوری، **مختارنامه**، به تصحیح و مقدمه محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰.

۲. همو، **منطق‌الطیر**، ص ۲۳٦.

۳. **دیوان جامی**، ص ۱۰۰.

٤. **بیاض یاری**، گفتار ابراهیم، ص ۲۵۵.

۵. **دیوان عطار**، ص ٦۵۲.

٦. فخرالدین عراقی، **کلیّات عراقی**، به کوشش سعید نفیسی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۷۵، ص۱۲۷.

۷. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۱۱.

یعنی: از مشرق تا مغرب، در همه جا، خودِ اوست.

این سخن نوروز یادآور آیه ۱۱۵ سورهٔ بقره نیز هست که مـی فرمایـد: «فَأَيْنَمـا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه».[1] یعنی، به هر طرف که رو کنید، به خدا رو آوردهایـد. پیداسـت که منظور از «وجه» در این آیه، ذات حق‌تعالی است؛ چنانکه عارفان نیز گفته‌انـد: «و *الوَجهُ* فِی الحَقیقةِ لیسَ الّا الذّات. فَیکُونُ تقدیرُهُ: اِلی اَیِّ جهَة تَوَجَّهْتُم فَثَمَّ ذاتُ اللّـهِ وَ وُجُودِهِ. و هکَذا یَنْبَغِی(الامر)، لانَّهُ تَعَالی المُحیطُ، و المُحیطُ لا یَنْفَـکُّ عَـنِ المُحـاطِ اَصْلاً، ذاتاً و حَقیقَةً».[2]

یعنی: در حقیقت، وجه چیزی نیست جـز ذات. و در معنـی، ایـن‌گونـه تقـدیر می‌شود: به هر جهت توجّه کنید، همان‌جا ذات خدا و وجودش است، و اینگونه هم باید باشد؛ زیرا خدای متعال احاطه‌کننده است و احاطه‌کننده از احاطه‌شده هـیچ‌گـاه به‌طور ذاتی و حقیقی جدا نمی‌شود.

به این ترتیب، از دیدگاه عارفان، همهٔ عالم، تجلّیات و انوارِ یک ذات است کـه به صورتهای مختلف، جلوه‌گر شده است؛ چنانکه عطار نیز می‌گوید:

جمله یک ذات است، امـا متّصـف   جمله یک حرف و عبارت مختلف[3]

پس، ذاتِ حق، یکی بیش نیست، اما اسماء و صفات او بی‌نهایت‌انـد و کثـرات (مخلوقات)، مظاهر همین اسماء و صفاتِ الهی هستند.

همین مطلب با تعبیری نزدیک به سخن عطار در دیوان نوروز هم دیده می‌شود، جایی که جهان را یک پیکرهٔ واحد معرفی می‌کند و کثرات را پرتوهای جمـال ذات حق می‌داند:

---

۱. **قرآن مجید**، سوره بقره(۲)، آیه ۱۱۵.

۲. سیّد حیدر آملی، **المقدمات من کتاب نص‌النصوص** ، ص۴۲۳.

۳. فریدالدین محمّد عطار نیشابوری، **مصیبت‌نامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضـا شـفیعی کـدکنی، چـاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵.

پرشِنگِ جمالِ یَک ذاتَ هزار   گِردی جِهان جَم، یَک جَسَد قرار[1]

یعنی: پرتوهای جمالِ یک ذات است که هزارتاست. تمام جهان، جملگی یک پیکر (یک وجود) است.

نکته‌ای که باید در اینجا مورد توجّه قرار گیرد، آن است که تجلّیات حق‌تعالی یا همان مخلوقات، با وجود کثرت ظاهری، خللی بر وحدتِ ذات پدید نمی‌آورند؛ چون شئونات و اطوارِ حق هستند. به عبارت دیگر، وجود حقیقی و بالاستقلال ندارند؛ بلکه وجود آنها وابسته به وجود حق است؛ همانند وجود موج‌ها که وابسته به وجود دریاست یا وجود ذرّات نور که وابسته به وجود منبع نور است و به صورت مستقل، وجود حقیقی ندارند.

از این رو، عارفان، وجودِ مخلوقات را وجود اعتباری و نسبی می‌دانند، و گاه آن را «وجود مجازی» می‌نامند، در صورتی که وجود حق‌تعالی، حقیقی و بالاستقلال است. عراقی برای روشن کردن نسبت میان وجود حقیقیِ حق و وجود مجازی کثرات، می‌گوید:

در حقیقت به جز تو نیست کسی   گرچه پوشیده‌ای لباسِ مجاز[2]

عطار نیز دربارهٔ کسی که از حقیقت وجودی کثرات سؤال کرده، آن را «نقشِ مجاز» می‌داند که از دریای وجودِ حق برآمده و دوباره به آن برمی‌گردد:

می‌پرسیدی که چیست این نقشِ مجاز   گر برگویم حقیقتش هست دراز
نقشی است پدید آمده از دریایی   وانگاه شده به قعرِ آن دریا باز[3]

شیخ امیر نیز به عنوان یکی از سرایندگان اهل حق، دنیا را مجاز دانسته و چنین می‌سراید:

---

۱. **دفتر نوروز سورانی**، ص۸۵.
۲. **دیوان عراقی**، ص ۱۲۰.
۳. **مختارنامه**، ص ۹۵.

دنیـــا مجـــازَن وَ مجـــاز بَـــنَن هَر کِـه طلسـمی پَـری ویـش ژَنَــن[۱]

یعنی: دنیا مجاز است و به مجاز بند است (برپاست). هرکسـی طلسـمی بـرای خودش می‌تند.

استفاده از واژه «طلسم» در کنار «مجاز» می‌تواند تأیید دیگری بر ایـن موضـوع باشد؛ چرا که عطار نیز برای بیان وجود اعتباری کثـرات از ایـن واژه اسـتفاده کـرده است:

عرش و عالم جـز طلسـمی بـیش نیسـت اوست و بس، وین جمله اسمی بیش نیست[۲]

علّت اطلاق واژهٔ «طلسم» به وجود اعتباری کثرات، از آن روست کـه همچـون مانعی در برابر دیدهٔ ظاهربین قرار می‌گیرنـد و مـانع از دیـدن وحـدت وجـودِ حـق می‌شوند. از این رو، عطار تذکر می‌دهد کـه موجـودات، مظـاهر اسـماء الهـی‌انـد و هم‌چنان که تعدّد اسماء، باعث تعددِ مسمّا نمی‌شود، کثـرتِ موجـودات هـم باعـث تکثّر وجودِ حق نمی‌گردد.

البته مجازی یا اعتباری دانستن وجودِ مخلوقات به معنی نفیِ وجود آنها نیست؛ بلکه به این معنی است که به اعتبار وجودِ حق، موجودند. یعنی، اگر وجـود آنهـا را بالاستقلال در نظر بگیریم- به عنوان وجودهایی مستقل از خداوند- در این صورت، حائز وجودی نیستند؛ همچنان که موج، مستقل از دریا نمی‌تواند وجود داشته باشـد، اما اگر وجودِ آنها به عنـوان ظهـورات و تجلّیـات حـق درنظـر گرفتـه شـود، دارای وجودند و وجود آنها وابسته به وجود حق است.

در متون اهل حق نیز بر این نکته تأکید شده که مخلوقات وجـودی مسـتقل از حق ندارند؛ بلکه شئونات، اطوار و ظهورات او هستند؛ چنانکه در دورهٔ عابدین آمده است:

---

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ۱۴۵.

۲. **منطق‌الطیر**، ص ۲۳۵.

دریـــام یـــارَه و زَویـــم یـــارَه   بَـــرزیم یـــارَه و نـــویم یـــارَه
سَـرد هَـر یـارَه و گـرم هـر یـارَه   رَق هــر یــارَه و نَــرم هــر یــارَه[۱]

یعنی: دریا، یار(خدا) است و زمین، یار است؛ بلندی، یـار اسـت و پسـتی، یـار است. سرد هم یار است و گرم هم یار است؛ خشک هم یار اسـت و نـرم هـم یـار است.

گویی این سخن عابدین ترجمانی از این دوبیتی باباطاهر است:

بـه دریـا بنگـرُم، دریـا تـو بیـنُم   به صـحرا بنگـرُم، صـحرا تـو بیـنُم
به هر جا بنگرُم، کـوه و در و دشـت   نشـان از قامـت رعنـا، تـو بیـنُم[۲]

در سخن عابدین نیز - از آنجا که در کلام اهل حق، منظـور از «یـار»، خداونـد است- می‌توان دریافت که ایشان همه چیز را یار(خداوند) می‌بینند؛ چنانکه در متون اهل حق، به صراحت همهٔ عالم را تجلّیات و انوار حق‌تعالی دانسته و گفته‌اند: «همهٔ اشیاء، نورِ حق است»[۳].

گسترهٔ این دیدگاه تا حدّی است که، صوت و نور را هـم تجلّیـات و شـئونات حق، معرفی کرده‌اند:

گای شَم، گای فانوس، گای لیسک هُوَرین   گـــای گلبانـــگِ صُـــو، اللهُ اکبـــرین[٤]

یعنی: گاهی شمع، گاهی فانوس و گاهی شعاعِ خورشید هستی. گاه نیز گلبانگ الله اکبر هستی که در صبح به گوش می‌رسد.

به عبارت دیگر، هرچه در عـالم هسـت، همـه، جلـوه‌ای از حـق‌تعـالی اسـت. بنابراین، اگرچه در ظاهر، متکثّر و متباین به نظر می‌رسند، امّا حقیقت وجـودی آنهـا

---

۱. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ عابدین، ص ۵۱۸.
۲. باباطاهر همدانی، **دیوان**، تصحیح حسن وحید دستگردی، با مقدمه م. درویش، تهران، انتشـارات نـوین، ۱۳٦۲، ص۲.
۳. **تذکرهٔ اعلی**، ص۲ .
٤. **بیاض یاری**، گفتار سیّد علاءالدین(عَلادین)، ص ۸٦.

یکی است و حتی تباینی در ذات، میان «گل و خار» و «شمع و دود» نیست؛ چنانکه «سیّد باویسی» می‌گوید:

پادشــای موجــود، پادشــای موجــود — صاحب کار و دین، پادشــای موجــود
چــه امــرِ ویــتَن ای بــود و نبــود — دودِش چه شَــمعا، شمعِشــا چَــه دود
خــارِت نَــه گُلَــن، گلِــت نَــه خــارَن — فصــلی خــزانَن، فصــلی وِهــارَن
قــدرتِ کامــل پیشــان نمانــای — هــر کــام وَ نــوعی اسمشــان وانــای[1]

یعنی: ای پادشاهِ موجودات کـه صـاحبکار عـالم و صـاحبِ دیـن تـو هسـتی. این بـود و نبـود، از امـرِ توسـت. دودش از شـمع اسـت و شـمعش از دود اسـت. خـارت از گـل اسـت و گلـت از خـار اسـت. فصـلی را پـاییز و فصـلی را بهـار قـرار داده‌ای. قـدرت کامـل خـود را در اینهـا نمایـان کـرده‌ای و هـر کـدام را بـه اسمی نامیده‌ای.

به این ترتیب، سیّد باویسی تأکید کرده که تفاوتِ ظاهری تجلّیـات، بـه نـوعی، نشان‌دهندهٔ قدرت کاملهٔ حق‌تعالی است که حقیقتِ وجود او یگانه اسـت. اگـر چـه خداوند، ظهورات متفاوت و گاه متباینی چون خار و گل دارد، اما همـهٔ اینهـا دیـدهٔ وحدت‌بینِ عارف را نمی‌پوشاند و می‌داند که این کثرت ظاهری، در حقیقت، همـان حق‌تعالی است که هر بار به شکلی متجلّی می‌شود.

تأکید بر جنبهٔ وحدت، در کثـرات ناسـوتی چـون شـمع و دود و خـار و گـل، یادآور این ابیات فخرالدین عراقی است:

هرچیز که دانی جز از او، دان که همه اوست
یـا هـیچ مـدان در دو جهـان، یـا همـه او دان
بـر لالـه و گلـزار و گُلَـت گـر نظـر افتـد
گلـزار و گـل و لالـه و صـحرا، همـه او دان

۱. **دیوان گورَه**، ص ۱۹۶.

ور هیچ چپ و راست ببینی و پس و پیش

پیش و پس و راست و چپ و بالا، همه او دان[1]

بنابراین، عالم هستی با همهٔ کثرت در شکل، رنگ، صوت و غیر اینها، چیزی جز تجّلیاتِ گوناگونِ یک حقیقت نیست.

بیانِ تمثیلی وحدت وجود در عرفان اسلامی و متونِ اهل حق

یکی از روشهای عارفان در بیان دیدگاه توحیدی خود، یعنی وحدت وجود، استفاده از شیوهٔ «تمثیل» است. در این روش، امری «معقول» را که دریافت آن برای ذهن دشوار است به چیزی «محسوس» و ساده تشبیه می‌کنند تا از این طریق، درک و تصوّر آن برای ذهن آسان‌تر شود.

علّت تمایل عارفان به استفاده از شیوهٔ تمثیل آن است که دریافت‌های عارفان، اغلب به صورت شهودی و مربوط به عالم بی‌نهایت الهی است و عارف، باید این دریافتِ بی‌نهایت و نامحدود را از طریق ابزاری محدود به نام «زبان» به انسانهای دیگر منتقل کند. از آنجا که انتقال امر «نامحدود» از طریق ابزار «محدود»، عملاً غیرممکن است، عارفان از خلاقیّت خود استفاده کرده و آن امر یا دریافت نامحدود و عقلی را به چیزی محسوس و قابل درک برای انسانها تشبیه می‌کنند.

از جملهٔ این موارد، استفاده از تمثیل در بیان اندیشهٔ وحدت وجود و چگونگی ارتباط حق‌تعالی با موجودات در این دیدگاه توحیدی است. در متون اهل حق نیز، گاه، برای بیان دیدگاه وحدت وجود از شیوهٔ تمثیل استفاده شده که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

---

۱. **دیوان عراقی**، ص ۲۵٤.

تمثیل دریا و کف

تشبیه حق‌تعالی به دریا و بیان ارتباط «حق و خلق» از طریق تمثیل «دریا و موج» و «دریا و کف»، همواره مورد توجّه عارفان بوده و حتی آن را بر سایر تمثیل‌ها برتری داده‌اند؛ چنانکه جامی در پاسخ به شخصی که از وی تمثیلی برای درک وحدت وجود خواسته، می‌گوید:

سرّ وحدت طلبد خواجه و ما حیرانیم — که از این نکتهٔ نازک به چه تعبیر کنیم
بحر گوییم پدید آمده در صورتِ موج — زین زیادت نتوانیم که تصویر کنیم[1]

در این تمثیل، حق‌تعالی به دریایی بی‌نهایت تشبیه می‌شود که موجودات و مخلوقات، موجهای آن هستند. پس، همچنان‌که موج، ماهیتی مستقل از دریا ندارد، مخلوقات هم که تجلّیات و انوارِ وجود حق‌اند، وجودی مستقل و جدا از حق‌تعالی ندارند.

عارفان مسلمان، همواره بر این نکته تأکید کرده و گفته‌اند: «وَ لَیْسَ حَالُ مَا یُطْلَقُ عَلَیْهِ السّوی وَ الْغَیْرُ إلَّا کَحَالِ الْأمْوَاجِ عَلَی الْبَحْرِ الزَّخَّارِ، فَإنَّ الْمَوْجَ لاشَکَّ أنَّهُ غَیْرُ الْمَاءِ مِنْ حَیْثُ إنَّهُ عَرَضٌ قَائِمٌ بِالْمَاءِ، وَ أمَّا مِنْ حَیْثُ وُجُودِهِ فَلَیْسَ شَیْءٌ غَیْرَ الْمَاءِ».[2]

یعنی: حالِ آنچه به آن ماسوی‌الله و غیر، اطلاق می‌شود، مانندِ حالِ امواج بر روی دریایِ جوشان است. شکی نیست که موج، از جهت آنکه عَرَض و قائم به آب است، غیر از آب است، امّا از حیث حقیقت وجودی‌اش، چیزی غیر از آب نیست.

به عبارت دیگر، همچنان که میان موج و دریا نمی‌توان به دوگانگی قائل شد و آنها را از هم جدا دانست، در رابطهٔ حق‌تعالی و مخلوقات نیز چنین است و

---

۱. **دیوان جامی**، ص ۵۶۹.

۲. داوود قیصری، **رسائل**، **رسالة فی التوحید و النبوة و الولایة**، ص ۱۳.

موجودات، چیزی جدا از حق و دارای وجودهای مستقل نیستند؛ بلکه همگی ظهوراتِ یک وجودند و حقیقتِ وجودیِ آنها یکی بیش نیست.[۱]

تشبیه حق‌تعالی به دریای بی‌نهایت در متون اهل حق نیز دیده می‌شود؛ چنانکه نوروز در معرفی حق‌تعالی می‌گوید:

بحرِ بی‌پایان، مایهٔ هُوَر و زور[۲]

یعنی: خداوند دریای بی‌پایانی است که مایه‌بخش (پدیدآورندهٔ) خورشید و توانایی است.

این سخن، یادآور بیتی از جامی است که خطاب به حق‌تعالی می‌گوید:

نور بسیطی و غباریت نَه   بحر محیطی و کناریت نَه[۳]

علاوه بر آن، در متون اهل حق، بیان ارتباط حق و خلق به صورت تمثیل «دریا و کف» نیز دیده می‌شود؛ چنانکه «سیّد حبیب شه» که یکی از هفتوانه است، می‌گوید:

ویت مات و بی‌دَنگ ماچی دریانی   یاران وینه‌ی کف بروزی دانی

هرکس کَفِش دی، آما و گفتار   هرکس دریاش دی، سکوت بی وقار[٤]

یعنی: تو خود مانند دریا، آرام و خاموش هستی و یاران (تجلّیات) را مانند کف بروز داده‌ای (متجلّی ساخته‌ای). هرکس کفِ دریا (کثرات) را دید به گفتار آمد، اما هرکس خود دریا را دید، ساکت و خاموش شد.

---

۱. برای شواهد بیشتر دربارهٔ تمثیل دریا و موج، رجوع کنید: عبدالکریم الجیلی، **الانسان الکامل**، تصحیح ابوعبدالرحمن صلاح بن محمّد بن عویضة، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤١٨ق، ص ٦٨؛ همو، **الکمالات الإلهیة فی الصفات المحمّدیة**، تصحیح سعید عبدالفتاح، قاهره، مکتبة عالم الفکر، ١٤١٧ق، ص ۲۲۰؛ سیّدحیدر آملی، **جامع الأسرار و منبع الأنوار**، ص ١٦١؛ تاج الدین حسین خوارزمی، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹، ص ۲۱۷.

۲. **دفتر نوروز سورانی**، ص ١٤١.

۳. **هفت اورنگ**، تحفة الاحرار، ص ۳۷۳.

٤. **دفتر رموز یارستان، گنجینه سلطان صحاک «اهل حق»**، ص ۳۸.

تمثیل «دریا و کف»، در بیان شاعران عارف نیز برای بیان وحدت وجود به کار رفته است؛ چنانکه جامی گوید:

او قدیم است و مابقی مُحدَث — او محیط است و کاینات، زَبَد[۱]

در اینجا نیز، حق‌تعالی به محیط (دریا) تشبیه شده که ماسوی‌الله، همچون زَبَد (کف) آن دریا هستند.

البته این موضوع برای همگان قابل درک نیست؛ چنانکه اگر کسی کثرت را حقیقی بپندارد و مخلوقات را دارای وجودی مستقل از حق بداند، همچون کسی است که تنها کف را دیده و آن را حقیقی دانسته و از این رو، منکر دریا می‌شود. اینگونه افرادند که به قول جامی به سِرّ وحدت پی نبرده‌اند و نمی‌توان از آنها نکتهٔ وحدت پرسید:

معتقد خویش بود شیخِ شهر — خاک بر این مُعتقِدِ مُعتقَد
جامی از او نکتهٔ وحدت مپرس — منکر بحر است اسیرِ زَبَد[۲]

در ابیات ذکر شده از سیّد حبیب شه، نیز همین نکته قابل دریافت است؛ به طوری که افراد را از نظر درک و دریافت رابطهٔ حق و خلق، به دو دسته تقسیم کرده، گروهی که تنها کف را دیده‌اند و گروهی که متوجّه وجودِ دریا شده و خاموش گشته‌اند.

عطار نیز در توجّه دادن به اصلِ وحدت همین نکته را متذکّر شده:

تو دریا بین، اگر چشمِ تو بیناست — که عالَم نیست عالَم، کفکِ دریاست
تو یا دیوانه یا آشفته باشی — که چندین در خیالی خفته باشی[۳]

---

۱. **دیوان جامی**، ص ۳۰.
۲. **همان**، ص ۳۰۸.
۳. **اسرارنامه**، ص ۱۱۵.

مولوی نیز دریا را نمادِ «ذات حق» دانسته که هستیِ حقیقی است و در برابر او، کثرات را کفِ دریا معرفی کرده که «نیست‌هایی هست‌نما»یند:

نیست را بنمود، هست و مُحتَشم　　　هست را بنمود، بر شکلِ عدم
بحر را پوشید و، کف کرد آشکار　　　باد را پوشید و، بنمودت غبار[1]

بنابراین، عارفان معتقدند، همچنانکه «کف» نمی‌تواند موجودیتی مستقل از دریا داشته باشد و اگر کسی تنها کف روی آب را بنگرد و آن را موجودی مستقل از دریا به حساب آورد و به جدایی این دو معتقد باشد، باید در سلامت عقل او شک کرد؛ همچنین، مخلوقات نیز چیزی مستقل و جدا از حق نیستند؛ بلکه ظهوراتِ همان وجودِ مطلق‌اند.

اندیشمندان اهل حق نیز دقیقاً برای بیان همین نکته از تمثیل «دریا و کف» استفاده کرده و عقیدهٔ خویش را دربارهٔ رابطهٔ «حق و خلق» بیان نموده‌اند.

تمثیل آفتاب و ذرّه

یکی دیگر از تمثیلاتی که برای روشن کردن دیدگاه توحیدی وحدت وجود به کار می‌رود، تمثیل «آفتاب و ذرّه» است. در این تمثیل، «آفتاب»، نماد حق‌تعالی، و «ذرّاتِ نور» نماد موجودات و کثرات هستند.

براساس این تمثیل، همانطور که ذرّات نور، موجودیتی جدا و مستقل از آفتاب و منبع نور ندارند، مخلوقات هم وجودی جدا و مستقل از حق‌تعالی ندارند و حق‌تعالی به مانند خورشیدی است که عالَمِ هستی و مخلوقات، تجلّیات و پرتوهای نورِ اویند. به قول عطار:

این را مثال هست بِعینه یک آفتاب　　　کز عکسِ او، دو کَوْن پُر انوار آمده[2]

---

۱. **مثنوی معنوی**، دفتر پنجم، ابیات ۱۰۲٦–۱۰۲۷.
۲. **دیوان عطار**، ص ۸۱۸.

نوروز هم در بیان دیدگاه توحیدی خود از همین تمثیل استفاده کرده و می‌گوید:

کُوَن کی دیَن، مأواش نَه کُوَن؟ چون ذرّهٔ آفتاب، همه جای تُوَن[۱]

یعنی: (حق‌تعالی) کجاست، چه کسی او را دیده است، منزلگاه او کجاست؟ همچون آفتاب است که ذرّاتِ نورِ او همه جا پرتو افکنده است.

وی همین تمثیل را در جای دیگری نیز به کار برده و در معرفی حق‌تعالی و ارتباط او با مخلوقات می‌گوید:

چون ذرّه آفتاب، هَمه جای هَنَن[۲]

یعنی: (حق‌تعالی) مانند ذرّهٔ آفتاب، در همه جا هست.

و این مشابه همان سخن جامی است که می‌گوید:

ظاهر به تو گشت جمله ذرّات و تو را خورشید صفت در همه ذرّات، ظهور[۳]

به این ترتیب، اندیشمندان اهل حق نیز، با استفاده از تمثیل «آفتاب و ذرّه» نشان داده‌اند که دیدگاه توحیدی وحدت وجودی دارند و تمام ذرّات عالم را ظهورات و انوارِ یک وجود واحد می‌دانند که همان آفتابِ وجود حق است.

تمثیل اَحْوَل (دوبین)

«اَحْوَل»، کسی است که دچار بیماری دوبینی است، یعنی همه چیز را دو تا می‌بیند. در عرفان، «احول»، نماد کسی است که وجود کثرات و ماسوی‌الله، او را دچار خطای دید کرده و می‌پندارد که مخلوقات، وجودهایی جدا و مستقل از حق‌تعالی هستند. اما عارف که وجود را منحصر در حضرت حق می‌داند، دیدن

---

۱. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۱۱.

۲. همان، ص ۲۰۱.

۳. **دیوان جامی**، ص ۸۱۹.

هستی و وجود واقعی، برای غیرِ حق را ناشی از دچار شدن عقل به احولی دانسته، می‌گوید:

هستیِ غیرِ تو به فکرتِ عقل   دیدهٔ احول است و نقشِ دوم[1]

به این ترتیب، هستیِ غیرِ خدا مانندِ نقشِ دومی است که چشمِ احول می‌بیند و واقعیت ندارد؛ بلکه ناشی از خطای دید اوست و شخص حقیقت‌بین که چشمِ بصیرت او سالم است، جز یک وجود حقیقی نمی‌بیند؛ به قول عطار:

اگر احول نباشی، زود بینی   که کلّی هر دو عالم، یک یگانه است[2]

در متون اهل حق نیز، شبیه همین تمثیل دیده می‌شود؛ جایی‌که نوروز از تجلّیات حق‌تعالی یاد کرده و از آن به «زمزمهٔ ظهور» تعبیر کرده است. وی از «دوبینان» شکایت کرده و می‌گوید:

خدا! داد ژَ دست دارایْ دوبینی   رمز یَکِم یافتن نَه کاسهٔ چینی[3]

یعنی: خدایا، داد از دستِ افرادِ دوبین، من در کاسهٔ چینی، رمزِ «یک» (یکانگی) را یافته‌ام.

به نظر می‌رسد که منظور از کاسهٔ چینی، دنیای پر از نقش و نگار و موجوداتِ گوناگون باشد و نوروز تأکید کرده که در این کثرتِ ظاهری، یگانگی حق را درک کرده و تعدّدِ نقش‌ها، سببِ کثرت‌بینیِ او نشده است.

وحدت وجود در عالم لاهوت

در متون اهل حق، علاوه بر آنکه جنبه‌های وحدت در عالم ناسوت بیان شده و تأکید کرده‌اند که کثرات ناسوتی، همچون کوه و دشت ودریا و حتی گل و خار،

---

۱. **دیوان جامی**، ص ٦٧.
۲. **دیوان عطار**، ص۷۳.
۳. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۱۷۹.

دارای تباین وجودی نیستند؛ بلکه حقیقت وجـودی همـهٔ آنهـا یـک چیـز اسـت و ظهورات متفاوت وجود حق در عالم ناسوت‌اند؛ عـلاوه بـر آن، ایـن وحـدت را در عوالم لاهوتی نیز بیان کرده‌اند.

به عبارت دیگر، یکی دانستنِ وجود و انحصـار آن در حـق‌تعـالی، محـدود بـه عوالم ناسوتی نیست؛ بلکه چگونگی این وحدت، در عوالم لاهوتی نیز مورد تأکیـد قرار گرفته است. منظور از «عالم لاهوت»، در اینجا عالمی است که در مقابل «عـالم ناسوت یا مُلک» قرار گیرد و به طور اخصّ، همان «عالم الهی»، پیش از ایجاد عـوالمِ عینی، مورد نظر است.

در متون اهل حق، مباحث مربوط به وحدت وجود را می‌توان در عوالمِ قبـل از ایجاد عالم مُلک نیز مشاهده کرد. از این منظر، تمام وجودهای نوری‌ای کـه قبـل از ایجاد عالم ناسوت، پدیدار شده‌اند، در عینِ کثرتِ ظاهری، دارای وحـدت نـوری و وجودی‌اند و کثرت این وجودهای مقدّس و نوری، امری اعتباری است.

اهل حق، نخستین تجلّیات الهی را چهارده نور یا وجود نورانی ذکر می‌کنند که شامل «هفت‌تن» و «هفتوانه» هستند. البته، ظهور این وجودهای نوری، دارای مراتبـی است. به این ترتیب که پیدایش وجود نوری «هفت‌تن»، مقدّم بر «هفتوانـه» اسـت و خودِ هفت‌تن نیز دارای مراتب ظهوری‌اند.

نکتهٔ قابل توجّه آن اسـت کـه بـا وجـود ترتیـب قائـل شـدن در ظهـورات یـا کثـرت ظـاهری آنهـا بـه صـورتِ چهـارده نـور، از نظـر وجـودی، همـهٔ ایـن تجلّیـات را دارای وحـدت وجـودی و نـوری مـی‌داننـد. خـودِ هفـت‌تـن و هفتوانه، ضـمن گـواهی بـر وجـودِ نـوری خـود در عـالم الهـی، همـواره بـر ایـن وحـدت تأکیـد کـرده‌انـد؛ جـایی کـه بـه گـواهی جامـهٔ ازلـی خـود پرداختـه و گفته‌اند:

مَــــدِی گـــــواهی جامـــــهٔ ازل نــــــور [1]

یعنی: گواهیِ جامهٔ نوریِ ازلی را می‌دهیم.

و در ادامه می‌افزایند که این جامهٔ نوری در جایگاهِ «وَر نَه کـوی فـانی»، یعنـی «پیش از ایجاد عالمِ فانی» بوده است[2] که منظور، همـان عـالم لاهـوت اسـت. در آن عالم، وجودِ نوری اولیاء در وحدت با هم بوده‌اند؛ چنانکـه بارهـا بـه ایـن وحـدت نوری تأکید کرده و گفته‌اند:

هَفتــیم وَ یَــک ذات، هَفتــیم وَ یَــک ذات   هفت صفات یک ذات، هفت ذات یک صفات
شاه ایجـاد کـردَن هَـر هفـت وَ یَـک ذات   نِــــیَن تفـــــاوت، حیــــات و مَمــــات [3]

یعنی: ما هفت‌تن، یک ذات هستیم. ما هفت صفتِ یک ذات هسـتیم و همگـی یک صفات داریم. شاه (خداوند)، هر هفت تنِ ما را به یک ذات (حقیقتِ وجـودی) ایجاد کرده و در حیات و ممات، تفاوتی میان ما نیست.

به نظر می‌رسد که در این ابیات، منظور از «ذات»، حقیقتِ وجـودیِ هفـت‌تـن باشد. به این ترتیب، تأکید می‌کنند که هفت‌تن، یک حقیقت وجودی واحد دارنـد و میان آنها تفاوتی نیست.

در بیت دوم نیز که به عدم تفاوت در حیات و ممـات تأکیـد شـده، مـی‌توانـد متضمن دو معنا باشد؛ یکی اینکه، این وحدت نوری تا عالم خاک و ماده هـم ادامـه پیدا می‌کند و در این نَشأهٔ عنصری هم که نورهـای هفـت‌تـن، صـورت عنصـری و خاکی یافته و دارای زاد و مرگ هستند، باز هم میان آنها در حقیقت وجودی، تفاوتی نیست.

---

۱. **کلام قالب**، ص ۲۷۷.
۲. همانجا.
۳. **دیوان گورَه**، کلام کماکنان، ص ٤٧٥.

معنای دیگر، مربوط به همان وجود نوری آنها در عالم لاهوت است و در مرتبهٔ احدیّت، که در آن صفاتِ متقابلهٔ حق‌تعالی با هم در تضاد نیستند و تفاوتی میان آنها نیست؛ چنانکه اسماء «هادی و مُضِلّ» یا «مُحیی و مُمیت»، در آن مرتبه تفاوتی با هم ندارند و به عبارت دیگر، هنوز کثرت اسمایی -که مربوط به عالم واحدیت است- تجلّی و بروز نیافته است.

در جای دیگری از دیوان گورَه هم بر یکی بودن سرشتِ هفت‌تن یا همان حقیقت نوری ایشان تأکید شده و آمده است:

شوقِ سرشت‌شان نَه یَک اجاقَن   شعله شمع‌شان نَه یَک چراغَن[1]

یعنی: پرتو سرشت آنها از یک اجاق است و شعلهٔ شمع وجودشان از یک چراغ پدید آمده است.

به عبارت دیگر، نور همهٔ آنها از یک نور است و منشأ نوری واحد و حقیقت نوری یگانه دارند.

دربارهٔ هفتوانه نیز وضع به همین منوال است و آنها وجودهایی نورانی و پدیدآمده از نور جمال حق معرفی می‌شوند:

هَفت کَسَه جَه نور پردهٔ لَقایی   ذاتِشان نَه سِرّ آشکار بیایی[2]

یعنی: هفتوانه از نور جمال حق آفریده شده‌اند و ذاتشان از سِرّ آشکار شده است.

همچنین در جای دیگر آمده است:

هفتوانانم جَه نور حاصِلَن   ذاتشان جَه نور شاهِ عادِلَن[3]

یعنی: هفتوانه از نور حاصل شده‌اند و ذاتشان از نور شاهِ عادل (خداوند) است.

---

۱. **دیوان گورَه**، ص ۱۹۳.
۲. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ هفتوانه، ص ۲۱۰.
۳. **کلام**(شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام یادگار، ص ۲۱۵.

وحدتِ نوری که در میان هفت‌تن وجود داشت، دربارهٔ هفتوانه نیز صادق است؛ تا جایی که این چهارده نور را به مثابهٔ یک وجود دانسته و گفته‌اند:

دو هفتن، صفات یَک تَن وَ نَوَن [1]

یعنی: دو هفت‌تن (هفت‌تن و هفتوانه)، صفاتِ یک تن را دارند. پس، می‌توان گفت که در حقیقت وجودی، یکی هستند.

اعتقاد اهل حق به چهارده نور، به عنوان نخستین تجلّیات الهی و تأکید بر وحدت نوری وجود آنها، مشابه عقیده‌ای است که در احادیث و روایات شیعی نیز بر آن تأکید شده است. جایی که اهل بیت(س)، خود را نخستین تجلّیات الهی و وجودهای نوری معرفی کرده‌اند؛ چنانکه از امام باقر(ع) نقل شده که به جابر فرمود:

«یَا جَابِرُ کَانَ اللَّهُ وَ لَا شَیْءَ غَیْرُهُ لَامَعْلُومَ وَ لَامَجْهُولَ فَأَوَّلُ مَا ابْتَدَأَ مِنْ خَلْقِهِ أَنْ خَلَقَ مُحمّداً(ص) وَ خَلَقَنَا أَهْلَ الْبَیْتِ مَعَهُ مِنْ نُورِ عَظَمَتِهِ فَأَوْقَفَنَا أَظِلَّةً خَضْرَاءَ بَیْنَ یَدَیْهِ حَیْثُ لَا سَمَاءَ وَ لَا أَرْضَ وَ لَا مَکَانَ وَ لَا لَیْلَ وَ لَا نَهَارَ وَ لَا شَمْسَ وَ لَا قَمَرَ یَفْصِلُ نُورُنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا کَشُعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ نُسَبِّحُ اللَّهَ تَعَالَی وَ نُقَدِّسُهُ وَ نَحْمَدُهُ وَ نَعْبُدُهُ حَقَّ عِبَادَتِهِ ثُمَّ بَدَا لِلَّهِ تَعَالَی عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ یَخْلُقَ الْمَکَان...». [2]

یعنی: ای جابر، خدا بود و چیزی جز او نبود، نه شناخته و نه ناشناخته. اوّلین موجودی که آفرید، محمّد(ص) بود و ما اهل بیت را با او آفرید از نور و عظمت خود و به صورت سایه‌ای سبز در مقابل خود نگهداشت. آنجا که نه آسمانی بود و نه زمینی، نه مکانی، نه شب، نه روز و نه خورشید و نه ماه. جدا می‌شد نور ما از نور پروردگارمان، چون پرتو خورشید از خورشید. ما خدا را تسبیح و تقدیس و سپاس

---

۱. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ گلیم وَ کول، ص ۳۲۰.

۲. محمّد تقی نیّر تبریزی، **صحیفة الابرار فی مناقب المعصومین الاطهار**، به تصحیح و مقدمه عبدالرسول احقاقی حائری، چاپ دوم، تبریز، انتشارات شفق، بی‌تا، ج۱، صص ۱۶۰-۱۶۱.

می‌کردیم و او را آن طورکه شایسته است، می‌پرستیدیم. سپس، خداوند اراده کرد که مکان را بیافریند.

علاوه بر آن، در روایات شیعی نیز تأکید شده که نور چهارده معصوم و حقیقت وجودی آنها یکی است و از زبان ایشان دربارهٔ یگانگی حقیقت وجودیشان آمده است: «کُلَّنَا وَاحِدٌ أوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَ آخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَ أوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَ كُلُّنَا مُحَمَّدٌ فَلَا تُفَرِّقُوا بَيْنَنَا».[۱] یعنی: ما همه یکی هستیم. اوّلِ ما محمّد، آخر ما محمّد و وسط ما محمّد است. همهٔ ما محمّدیم. بین ما جدایی نیاندازید.

شاعران عارف شیعی نیز به وحدت نوری چهارده معصوم تأکید کرده‌اند:

در این چهارده، گر نیک بنگری نبوَد فزون ز یک تن و آن تن، برون ز بار خدا
تَعَیُّنات به دریا حجاب شد، ور نه چو ژرف در نگری، نیست قطره جُز دریا[۲]

در متون اهل حق، علاوه بر وحدت چهارده نور نخستین، به وحدت نوری سایر اولیاء نیز قبل از خلقت عالم اشاره شده است. از آن جمله، وحدت نوری «چهل‌تن» است که در کنار وحدتِ نوری «هفت‌تن» به آن نیز اشاره شده است:

یَک تنم چِل تن، هفت‌تن یَک تنا[۳]

یعنی: چهل‌تن، یک تن است و هفت‌تن نیز یک تن است.

در جای دیگر نیز اینگونه به وحدت نوری چهل‌تن اشاره کرده‌اند:

هَر چِل ریشَه‌شان و یَک ذات بَنَن[٤]

یعنی: ریشهٔ همه چهل‌تن، بسته به یک ذات است و حقیقت وجودی آنها یکی است.

---

۱. محمّد بن علی‌بن‌الحسین علوی، **المناقب(کتاب عتیق)**، ص۷۵؛ محمّدباقر مجلسی، **بحار الأنوار** ، ج۲٦، ص٦.
۲. جیحون یزدی، **دیوان جیحون یزدی**، به کوشش احمد کرمی، تهران، سلسلهٔ نشریات«ما»، ۱۳٦۳، صص۱٦-۱۷.
۳. **دیوان گورَه**، آغاز دورهٔ شندروی و گلیم و کول، ص ۱۹۸.
٤. همان، دورهٔ چهلتن، ص۵۰۸.

سپس، برای آنکه منظور خود را از منشأ واحد بهتر بیان کنند، از زبان یکی از چهل‌تن، آنها را ظهورات یک نور واحد خوانده و گفته‌اند:

چهرۀ یکرنگی نورَنیم هر چهل [۱]

یعنی: هر چهل نفر ما، چهرۀ یکرنگِ یک نور هستیم.

چهل‌تن، در جای دیگر نیز، ضمن تأکید بر وحدت نوری، خود را مظهری واحد معرفی و تأکید کرده‌اند:

گِرد زیاین جَه نور، چِل نَه یَک مَظهر [۲]

یعنی: همگی ما چهل‌تن، از نور، به صورت یک مظهر، پدید آمده‌ایم.

نکتۀ جالب توجّه در اینجا، استفاده از واژۀ «مظهر» است که در عرفان نظری نیز یکی از واژگان کلیدی برای بیان اندیشۀ «تجلّی» است. اندیشه‌ای که عارفان، از طریق آن به بیان دیدگاه خود دربارۀ چگونگی خلقت می‌پردازند و مخلوقات را تجلّیات، ظهورات و انوار حق‌تعالی معرفی می‌کنند.

در اینجا نیز، چهل‌تن، مظاهرِ حق نامیده شده‌اند و همین موضوع، بیانگر آن است که جهان‌بینی اهل حق بر اندیشۀ ظهور و تجلّی استوار است که جهان‌بینی تمام عارفان نیز همین است؛ از این رو، در نظر اهل حق، مخلوقات، تجلّیات و ظهورات حق‌تعالی هستند.

واژۀ دیگری که در متون اهل حق در بیان آفرینشِ چهل‌تن مورد استفاده قرار گرفته، واژۀ «جلوه» است که بیانگر وجود اندیشۀ ظهور و تجلّی نزد ایشان است:

آمانم نَه چین چِل نَه یَک مالَه — نَه جلوۀ اَنور شای بی‌زَوالَه [۳]

۱. **نامۀ سرانجام یا کلام خزانه**، دورۀ چهلتن، ص۴۰۹.

۲. همان، ص ۴۰۵.

۳. همان، ص ۴۰۷.

یعنی: «هر چهل تنِ ما از یک خانه آمده‌ایم و از جلوۀ اَنورِ خداوند بی‌زوال هستیم».[۱]

به این ترتیب، از دیدگاه اهل حق، چهل‌تن نیز دارای وحدت نوری‌اند و در قدیمی‌ترین متون ایشان نیز این نکته دیده می‌شود؛ به طوری که در یک بند طولانی از کلام روحتاو، وحدت نوری وجود آنها به صورتهای مختلف بیان شده، از آن جمله، آمده است:

چِل رنگ، یَک رنگِن، چِلانَه — **چِل دَنگ، یَک دَنگِن، چِلانه**
چِل جام، یَک جامَن، چِلانَه — **چِل نام، یَک نامَن، چِلانَه**
چِل هو، یَک هُوَن، چِلانَه — **چِل مو، یَک مُوَن، چِلانَه**
چِل شار، یَک شارَن، چِلانَه — **چِل یار یَک یارَن چلانه**
چِل مور، یَک مورَن، چِلانَه — **چِل نور، یَک نورَن، چلانه**[۲]

یعنی: رنگ و صدای چهل‌تن یکی است. همۀ ایشان به مثابۀ یک جام واحدند و همۀ آنها یک نام یگانه‌اند. حقیقت وجودی همۀ آنها یک ذات است و اندیشه و اندوه[۳] ایشان یکی است. چهل شهر وجود چهل‌تن، یک شهر واحد است. همۀ ایشان یک یار یگانه‌اند. چهل نغمۀ[٤] آنها یک نغمه است و همۀ ایشان یک نور واحدند.

در نامۀ سرانجام نیز، یکی از چهل‌تن به بیان این وحدت نوری می‌پردازد و می‌گوید:

گِرد جَه بادۀ شا یَکسَر کَردین نوش — **چِلمان حَلقه داین نَه کوی می فروش**

---

۱. **نامۀ سرانجام یا کلام خزانه**، دورۀ چهلتن، ص ٤۵۳.
۲. **روحتاو، از برزنجه تا پردیور**، صص ۲۱۳ – ۲۱۵.
۳. یکی از معانی «مو» در زبان کردی، اندوه و غم است که در این ابیات مناسبتر می‌نماید. (ر.ک: صدیق صفی زاده بوره‌که‌یی، **فرهنگ کردی(بوره‌که‌یی)**، کردی- فارسی، تهران، انتشارات پلیکان، ۱۳۸۰، ص۹۸۵).
٤. «مور» در زبان کردی، علاوه بر مورچه و موریانه، به نوع خاصی از نغمه و آواز اطلاق می‌شود که با لحنی مخصوص و حزن‌آمیز اجرا می‌شود و به نظر می‌رسد که معنی اخیر در این ابیات مناسبتر باشد.

دایم یَکیمْنی پیونـد اَو یَـک جـوش   نه سِرّ زنجیر شـامان چَـم و گـوش[۱]

یعنی: «همگی از بادهٔ شاه(خداوند)، یکسر نوش کردیم. هر چهل تن ما در کوی می فروش حلقه زدیم. دائم یکی هستیم، به هم پیوند داریم و با هم می‌جوشـیم. در عالم اسرار، به سانِ زنجیریم و برای شاه چشم و گوشیم».[۲]

شیخ امیر نیز بر وحدتِ نوری وجود چهل‌تن تأکید کرده و می‌گوید:

چِـلان یَکـی بـی، یَکـی چِـلان بـی   یَکی‌شان گِشت بی، گِشت یَک فکرش بی[۳]

یعنی: چهل‌تن، یکی هستند و یکی از آنها نیز به منزلهٔ همهٔ چهل‌تن است. یکی، همه است و همه یک فکر دارند.

به این ترتیب، در دیدگاه اهل حق، نورهای اولیاء که نخستین تجلّیات حق‌انـد، در عین کثرت، دارای وحدت‌اند و از همین طریق، گسترهٔ دیدگاه وحـدت وجـودی آنها را می‌توان دریافت. به صورتی که از همان نخستین تجلّیات، بـر حقیقـی بـودنِ «وحدت» و اعتباری بودنِ «کثرت» تأکید کرده‌اند.

اعتقاد به خلقت نوری اولیاء قبل از ایجاد عالم، نکتـه‌ای اسـت کـه در ادبیـات عرفانی هم بسیار بر آن تأکید شده است.[٤] از آن جمله، مولوی در معرفی اولیاء الهی، که از ایشان با لفظ «پیر» یاد کرده، اینگونه می‌سراید:

پیـــر ایشـــانند کـــاین عـــالم نبـــود   جـانِ ایشـان بـود در دریـای جـود
پیش از این تـن، عمرهـا بگذاشـتند   پیشـــتر از کِشـــت، بَـــر برداشـــتند
پیشـتر ز افـلاک، کیـوان دیـده‌انـد   پیشـتر از دانـه‌هـا، نـان دیـده‌انـد
پیشـــــتر از خلقـــــت انگورهـــــا   خـورده مـی‌هـا و نمـوده شـورها[٥]

---

۱. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ چهلتن، ص ٤۲۹.
۲. همان، ص ٤٨٤.
۳. **دیوان شیخ امیر**، ص ٦۰.
٤. ر.ک: محمّد خدادادی، **آینهٔ روی دوست**(انسان‌کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، صص ۲۷۳ – ۳٦٤.
٥. **مثنوی معنوی**، دفتر دوم، ابیات ۱٦۹ – ۱۷۲.

به این ترتیب، از دیدگاه مولوی نیز وجود نوری اولیاء، پیش از ایجاد عالم در بارگاه الهی حاضر بوده و باده‌نوش مِیکدهٔ عشق حق‌تعالی بوده‌اند.

از سوی دیگر، مولوی تأکید کرده که جانهای اولیاء و وجود نوری آنها با همدیگر متّحد است. پس، آنها را باید جانِ واحده دانست؛ اگرچه در ظاهر، کثیر باشند:

مؤمنان معدود، لیک ایمان، یکی — جسمشان معدود، لیکن جان یکی
جانِ گرگان و سگان هر یک جداست — متّحد جانهای شیرانِ خداست
جمع گفتم جانهاشان من به اسم — کان یکی جان، صد بُوَد نسبت به جسم
همچو آن یک نورِ خورشیدِ سما — صد بود نسبت به صحنِ خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان — چونکه برگیری تو دیوار از میان
چون نمانَد خانه‌ها را قاعده — مؤمنان مانند نفسِ واحده[1]

به این ترتیب، تعدّد و تکثّر جسم‌های اولیاء، سبب تکثّر و عدم اتّحاد وجود نوری آنها نیست؛ همچنانکه تعدّد موج‌ها بر روی آب دریا، باعث متعدّد شدن دریا نمی‌شود. بنابراین، همچنان که دریا یکی است و موج‌ها بسیار؛ نور اولیاء نیز در حقیقت یکی است و ظهورات آن بسیار می‌نماید:

چون از ایشان، مجتمع بینی دو یار — هم یکی باشند و هم ششصد هزار
بر مثالِ موج‌ها اعدادشان — در عدد آورده باشد بادشان[2]

و در جای دیگر گوید:

هان و هان این دلق‌پوشانِ من‌اند — صد هزار اندر هزار و یک تن‌اند[3]

و نهایت آنکه:

---

۱. **مثنوی معنوی**، دفتر چهارم، ابیات٤١٤–٤١٩.
۲. همان، دفتر دوم، ابیات ١٨٤–١٨٥.
۳. همان، دفتر سوم، بیت٨٤.

گر هزارانند، یک تن بیش نیست   جز خیالاتِ عددانديش نیست[1]

اعتقاد به اتّحاد نوری وجود اولیاء به عنوان نقطهٔ مشترک میان دیدگاه عارفان با اهل حق، نشان می‌دهد که دیدگاه توحیدی اهل حق نیز همان دیدگاه توحیدی عارفانه است که وجود را واحد و منحصر در حق می‌بینند و معتقدند که کثرتِ ظاهر، سببِ متکثّر شدنِ وجود حق نمی‌شود، همچنانکه دربارهٔ وجود نوری اولیاء و تجلّیات نخستین نیز وضع به همین منوال است.

در متون اهل حق، بیان چگونگی وحدت در عین کثرت، به صورتهای گوناگون آمده است؛ از آن جمله، در «تذکرهٔ اعلی» با تصویری از عالم لاهوت مواجه می‌شویم که به گونه‌ای بیان تجلّیاتِ ذات بر ذات است، یعنی تجلّیاتی که پیش از خلقت و پیدایشِ عوالم عینی در ذات حق صورت گرفته‌اند. البته در عینِ کثرت ظاهری تجلّیات، ذات حق، همچنان بر وحدت اطلاقی خود باقی بوده و خللی در وحدت آن پدید نیامده است.

در این تصویر، حق‌تعالی از قدرت واسعهٔ خود، ابتدا پنج نور را متجلّی می‌کند و سپس، آن پنج نور را مجدداً به عالم وحدت برمی‌گرداند و همه را یکی می‌کند. پس از آن، هفت نور را متجلّی می‌کند و باز، آن هفت نور را به وحدت برگردانده، یکی می‌نماید. آن‌گاه، حق‌تعالی در دوازده و چهارده صورت متجلّی می‌شود و دوباره این کثرتِ نوری را به وحدت باز می‌گرداند. این رسیدن از وحدت به کثرت و بازگشت مجددِ کثرت به وحدت، چندین مرتبه تکرار می‌شود و حق‌تعالی، هر بار تعداد این تجلّیات را افزون می‌کند و مجدداً تمام کثراتِ نوری و تجلّیات را به وحدت برمی‌گرداند.[2]

---

۱. **مثنوی معنوی**، دفتر سوم، بیت ۳۵.

۲. **تذکرهٔ اعلی**، صص۶–۸. مراتب دیگر این تجلّیات به صورت هفده، سی و هفت، چهل و هفت، هفتاد و دو، سیصد و شصت، نهصد و نود و نه، هفتاد هزار، و صد و بیست و چهار هزار وجود نوری است.(همانجا)

ایجاد کثراتِ نوری و بازگشت آنها به عالم وحدت به صورتِ مکرّر، نشان‌دهندهٔ این حقیقت است که تجلّیات، هرقدر هم که متعدّد و متکثّر باشند، خللی در وحدتِ وجودِ حق وارد نمی‌کنند و سبب تکثّر و تعدّد وجودِ حق نمی‌شوند.

در این تصویر از عالم لاهوت و چگونگی ایجاد کثرات نوری و یکی بودن آنها در عینِ کثرتِ ظاهری، به خوبی می‌توان تجلّی اندیشهٔ وحدت وجود را مشاهده کرد؛ زیرا از یک سو، بر ظهورات حق و تعداد افزون‌شوندهٔ آنها تأکید شده و از سوی دیگر، وحدت و یکی بودن این کثرات، در عین تعدّد ظاهری، نشان داده شده است.

براساس آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که اندیشهٔ توحیدی اهل حق، همان توحید عارفانه یا وحدت وجود است؛ به طوری که تمام مؤلفه‌های اصلی این اندیشه را نزد ایشان می‌توان یافت. بنابراین، ادعای اهل حق، دربارهٔ اینکه وحدت وجود اندیشهٔ اساسی این مسلک و از اصول بنیادین آن است، دور از واقعیت نیست؛ چنانکه یکی از سرایندگان متأخر، با بیانی روشن دیدگاه توحیدی اهل حق را اینگونه بیان کرده است:

در دل یاران بُوَد این عشق و شور — جمله سرمست‌اند از جامِ طهور
ذکرشان و فکرشان، هو هو بُوَد — وَحْدَهُ مَن لیسَ الّا هو بُوَد[1]

و در جای دیگر می‌گوید:

نیست دیگر هیچ‌کس الّا که هو — کلُّ شَیْءٍ هَالِک إِلَّا وَجْهَهُ
جمله فانی، غیرِ او دیّار نیست — غیرِ ذاتِ پاکِ او هشیار نیست[2]

---

۱. حسین روحتافی، **تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلامهای حضرت شیخ امیر**، به خط سیّد ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا،۱۳۷۷، ص ۵۳.
۲. همان، ص ۲٤.

برخی از محقّقان معاصر نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته‌اند، اعتقـاد بـه وحدت وجود نزد اهل حق را تأیید کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که از دیدگاه اهل حق، «وجود حقیقی، محدود و محصور بـه حـق اسـت و دیگـران، پرتـوی از نـور لایزالی او هستند».[۱]

نهایت سخن آنکه، با توجـه بـه مؤلفـه‌هـای تعیـین شـده در شـناخت اندیشـهٔ توحیدی وحدت وجود در عرفان نظری، و مقایسهٔ آنها با متون اهل حـق، مشـخص می‌شود که دیدگاه توحیدی اهل حق نیز وحدت وجودی اسـت. یعنـی، «وجـود» را واحد و منحصر در خداوند می‌دانند و مخلوقات را تجلّیات و انوار حق‌تعالی معرفی می‌کنند که وجودی مستقل و جدا از حق‌تعالی ندارند.

در متون اهل حق نیز، همچون عرفان نظـری، بـرای تقریـب بـه ذهـن اندیشـهٔ وحدت وجود، از روش تمثیل استفاده شده است که از جملهٔ آنهـا، تمثیـل «دریـا و کف»، «خورشید و ذرّه» و تمثیل «احول و نقش دوم» است. تمام ایـن تمثیـل‌هـا در متون عرفانی نیز برای بیان اندیشهٔ وحدت وجود به کار رفته‌اند.

لازم است به این نکته توجّه شود که مقایسهٔ دیدگاه‌های اهـل حـق بـا دیـدگاه عارفان و خصوصاً عرفان نظری، به معنی تأیید اخذ یا وامگیری این مسلک عرفـانی از دیگران نیست؛ بلکه استفاده از یک ساختار منظم و اصطلاح‌مند، همچـون عرفـان نظری، کمک می‌کند تا وجود اندیشه‌ای خاص نـزد اهـل حـق بـا وضـوح بیشـتری پیگیری شود.

باید دانست که اندیشهٔ وحدت وجود، در آثار عارفانِ پـیش از ابـن‌عربـی نیـز وجود داشته، امّا از آنجا که ساختارمند و اصطلاح‌مند نبوده، گـاه محقّقـان را دچـار اشتباه کرده و پنداشته‌اند که ابن‌عربی، مبدع اندیشهٔ وحدت وجود است؛ در صورتی

---

۱. صدیق صفی‌زاده، **مقدمه نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، ص ۳۱. همچنین ر.ک: شهناز یزدان پناه، **نقـدی نـو بـر آیین و مرام اهل حق**، قم، آینده درخشان، ١٣٩٤، صص ٥٩-٧١.

که به کارگیری همین نظام ساختارمند ایجاد شده توسط ابن‌عربی، در متون عرفانی قبل از او، نشان می‌دهد که این اندیشه، نزد سایر عارفان پیش از او وجود داشته است[۱] و هنر ابن‌عربی، تنها نظام‌مند کردن این اندیشه است؛ به‌طوری که ساختار و الگویی خاص به‌دست می‌دهد که از طریق آن می‌توان وجود این اندیشه را نزد دیگران نیز جستجو کرد.

به این ترتیب، همچنان‌که به کارگیری الگوی ایجاد شده توسط ابن‌عربی در کشف و روشن‌سازی اندیشهٔ وحدت وجود، نزد عارفانی چون سنایی و عطار به معنی اخذ و وامگیری ایشان از ابن‌عربی نیست – زیرا ایشان سالها پیش از ابن‌عربی به بیان این اندیشه پرداخته‌اند– همچنان، به کارگیری ساختار و قالب خاص و پیگیری اندیشهٔ وحدت وجود نزد اهل حق نیز به معنی وامگیری ایشان از دیدگاه‌های ابن‌عربی نیست؛ چنانکه اصطلاحات خاص مکتب ابن‌عربی نیز در متون ایشان دیده نمی‌شود و تنها می‌توان اصل این اندیشه را در آیین اهل حق مشاهده کرد.

هر چند می‌توان گفت که عرفان نظری و آیین اهل حق، از نظر اندیشهٔ توحیدی بسیار به هم نزدیکند، اما تفاوتهایی نیز با هم دارند؛ چنانکه در مکتب ابن‌عربی، تعداد تمثیل‌های به کار رفته بسیار بیشتر از متون اهل حق است. از سوی دیگر، اندیشهٔ وحدت وجود نزد ابن‌عربی و شارحان او به تفصیل مورد بحث قرار گرفته و مبانی عقلی و نقلی برای آن تعریف شده، اما در متون اهل حق به این صورت نیست و روش آنها در بیان دیدگاه وحدت وجودی‌شان بیشتر شبیه سنایی و عطار است که به طور پراکنده در آثار خود به بیان این اندیشه پرداخته‌اند.

توجه به نمودِ وحدت در عالم لاهوت و تأکید بر وحدت نوری تجلّیاتِ نخستین از دیگر اختصاصات این اندیشه نزد اهل حق است. به این ترتیب که بیش

---

۱. ر.ک: فاطمه محمّدی عسکرآبادی، **فروغ رخ ساقی**(اندیشهٔ تجلّی در ادب عرفانی فارسی، قبل و بعد از ابن‌عربی)، صص ۱۴۰–۲۰۳.

از محقّقان عرفان نظری بر وحدت نوری تجلّیات نخستین تأکید دارند و مصداق‌های آن را نیز بیان کرده‌اند که از جملهٔ آنها، وحدت نوری وجودِ هفت‌تن، هفتوانه و چهل‌تن است.

حال که اندیشهٔ توحیدی اهل حق، یعنی دیدگاه ایشان دربارهٔ خداوند مشخص گردید، نوبت به بررسی دیدگاه ایشان دربارهٔ ارتباط میان «خدا و خلق» و «چگونگی آفرینش» می‌رسد.

پیش از این گفتیم که دیدگاه توحیدی مبتنی بر وحدت وجود، به دیدگاه هستی‌شناسانهٔ مبتنی بر «ظهور و تجلّی» منتهی می‌شود. یعنی، عارفان که وجود را یگانه و منحصر در حق‌تعالی می‌دانند، مخلوقات را تجلّیات، ظهورات، انوار و شئونات آن وجود یگانه و بی‌نهایت، به‌شمار می‌آورند؛ علّت این امر آن است که از نظر عقلی نیز امکانِ صدور چیزی از «بی‌نهایت» وجود ندارد. پس، آفرینش به معنی صدور چیزی از حق نیست؛ بلکه ظهورات و تجلّیاتِ وجود حق است که به صورت مظاهر اسماء الهی ظاهر شده‌اند.

در ادامه، به بررسی وجود اندیشهٔ هستی‌شناسانهٔ مبتنی بر «ظهور و تجلّی» در متون اهل حق پرداخته می‌شود. یعنی، اندیشه‌ای که براساس آن، وجودِ واحد، با ظهور خود، کثرات را پدیدار می‌کند و این ظهور، دارای مراتبی است که یافتن آنها در متون اهل حق، مُهر تأییدی بر اعتقاد ایشان به اندیشهٔ «ظهور و تجلّی» خواهد بود.

فصل سوم

آشنایی با اصطلاحات
ظهور و تجلّی

ظهـور و تجلّـی، اندیشـه‌ای اسـت کـه عارفـان از طریـق آن بـه بیـان دیـدگاه هسـتی‌شناسـانهٔ خـود، یعنـی چگـونگی آفـرینش و ارتبـاط میـان خـدا و خلـق پرداختـه‌انـد. براسـاس ایـن اندیشـه، مخلوقـات، دارای وجـود مسـتقل و جـدا از حق نیستند؛ چون حق‌تعـالی بـی‌نهایـت اسـت. بنـابراین، کثـرات، تنهـا بـه عنـوان تجلّیات و ظهورات وجود حق، می‌توانند دارای وجود باشند.

واژهٔ «ظهور» در لغت به معنای آشکار شدن و پیـدا و ظاهرشـدن اسـت، امـا از دیدگاه عرفانی، اصطلاحی است که برای بیان چگونگی خلقت از دیدگاه عارفـان از آن استفاده می‌شود. به این ترتیـب کـه از دیـدگاه عارفـان، آفـرینش، همـان ظهـور حق‌تعالی در مظاهر مختلف است. به عبارت دیگر، موجودات، مظاهر اسماء الهـی و ظهورات وجود حق‌تعالی به شمار می‌روند.

در برخی روایات نیز واژهٔ «ظهور» برای رساندن همین مفهوم به کار رفته است. از آن جمله، در روایتی که از حضرت رسول اکرم(ص) نقل شده، ایشـان از خلقـت موجودات به «ظهور» تعبیر کرده و فرموده‌اند: «ظَهَـرَ المُوجُـوداتُ مِـن بـاءِ بِسـمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحیم».[1] یعنی: موجودات از باءِ بِسمِ الله الرَّحمن الـرَّحیم ظهـور یافتـه‌انـد. همین روایت به گونه‌ای دیگـر بـه حضـرت علـی(ع) نسـبت داده شـده کـه در آن فرموده‌اند: «ظَهَرَتِ الموجوداتُ عَن باءِ بِسمِ الله و اَنَا النُّقطَةُ الَّتی تَحتَ الباء».[2] یعنـی: موجودات از «با» بِسمِ الله الرَّحمن الرَّحیم پدیدار شدند و من نقطهٔ زیر «با» هستم.

---

۱. عبدالصمد بن محمّد حسین همدانی، **بحر المعارف**، تحقیق و ترجمه حسین استاد ولی، تهـران، نشـر حکمـت، ۱۳۸۷، ج۱، ص٤٥٦.

۲. شیخ یوسف النجفی الجیلانی، **بیان الآیات در علم زبر و بیّنـات**، رشـت، انتشـارات عـروة الـوثقی، ۱۲۹۱ش، ص۳۲.

یکی دیگر از روایاتی که از حضرت علی(ع) نقل شده و ایشان در توصیف حضرت حق از کلماتی چون «ظهور» و«ظاهر» استفاده کرده‌اند، این است که فرموده‌اند: «ظَاهِرٌ فِی غَیبٍ وَ غَایبٌ فِی ظُهُورٍ».[1] یعنی: ظاهر است در عین پنهانی و غایب و پنهان است در عین ظهور و آشکاری.

همچنین، در جای دیگر فرموده‌اند: «لَا یُجِنُّهُ الْبُطُونُ عَنِ الظُّهُورِ وَ لَا یَقْطَعُهُ الظُّهُورُ عَنِ الْبُطُونِ. قَرُبَ فَنَأَی وَ عَلَا فَدَنَا وَ ظَهَرَ فَبَطَنَ وَ بَطَنَ فَعَلَنَ وَ دَانَ وَ لَمْ یُدَنْ».[2] یعنی: پنهان بودنش مانع آشکار بودنش نیست، و آشکار شدنش او را از پنهان ماندن باز نمی‌دارد. نزدیک و دور است. بلند مرتبه و نزدیک است. آشکارِ پنهان، و پنهانِ آشکار است. جزا دهندهٔ همگان است و خود جزا داده نمی‌شود.

در دعای عرفه نیز، امام حسین(ع) همه چیز را ظهورات حضرت حق دانسته و فرموده‌اند: «کَیْفَ یُسْتَدَلُّ عَلَیْکَ بِمَا هُوَ فِی وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَیْکَ، أَ یَکُونُ لِغَیْرِکَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیْسَ لَکَ حَتَّی یَکُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَکَ، مَتَی غِبْتَ حَتَّی تَحْتَاجَ إِلَی دَلِیلٍ یَدُلُّ عَلَیْکَ وَ مَتَی بَعُدْتَ حَتَّی تَکُونَ الْآثَارُ هِیَ الَّتِی تُوصِلُ إِلَیْکَ. عَمِیَتْ عَیْنٌ لَا تَرَاکَ وَ لَا تَزَالُ عَلَیْهَا رَقِیباً... تَعَرَّفْتَ لِکُلِّ شَیْءٍ فَمَا جَهِلَکَ شَیْءٌ وَ قَالَ تَعَرَّفْتَ إِلَیَّ فِی کُلِّ شَیْءٍ فَرَأَیْتُکَ ظَاهِراً فِی کُلِّ شَیْءٍ فَأَنْتَ الظَّاهِرُ لِکُلِّ شَیْءٍ».[3]

یعنی: چگونه استدلال شود بر وجود تو، به چیزی که خود آن موجود، در هستی‌اش نیازمند به تو است. آیا برای ماسوای تو ظهوری هست که در تو نباشد تا آن وسیلهٔ ظهور تو گردد؟ تو کی پنهان شده‌ای تا محتاج به دلیلی باشی که به تو راهنمائی کند و چه وقت دور مانده‌ای تا آثارِ تو ما را به تو واصل گرداند!؟ کور باد آن چشمی که تو را نبیند که مراقب او هستی... شناساندی خود

---

۱. سیّد حیدر آملی، **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، ص۳۲۲.
۲. **نهج‌البلاغه**، خطبه ۱۹۵، ص۲۹۲.
۳. **بحارالانوار**، ج۹۵، ص۲۲٦.

را به هر چیز و هیچ چیزی نیست که تو را نشناسد و توئی که شناساندی خود را به من در هر چیز و من، تو را آشکار در هر چیز دیدم و توئی ظاهر و آشکار بر هر چیز.

واژهٔ دیگری که عارفان برای بیان دیدگاه خود دربارهٔ خلقت از آن استفاده کرده‌اند، واژهٔ «تجلّی» است که در لغت به معنی «آشکار شدن و جلوه کردن» است و برخی آن را مشتق از کلمهٔ «جلا» دانسته‌اند.[1] این واژه و مشتقات آن، در پنج آیه از قرآن کریم به کار رفته است، از آن جمله در آیه دوم سورهٔ لیل که می‌فرماید: «وَ النَّهارِ إِذا تَجَلَّی».[2] یعنی: سوگند به روز چون جلوه‌گری آغاز کند.

همچنین در آیه ۱٤۳ سورهٔ اعراف که از تجلّی حق‌تعالی بر کوه حکایت دارد و آن زمانی است که حضرت موسی(ع) از خداوند تقاضای دیدار نموده است: «لَمَّا جاءَ مُوسی لِمیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قالَ لَنْ تَرانی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانی فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکًّا وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً».[3]

یعنی: هنگامی که موسی در وقت معیّن به وعده‌گاه ما آمد و خدایش با وی سخن گفت. موسی عرض کرد که خدایا خود را به من آشکار بنما که جمال تو را مشاهده کنم. خدا در پاسخ او فرمود که هرگز مرا نخواهی دید ولیکن به کوه بنگر، اگر کوه طور به جای خود برقرار ماند، تو نیز مرا خواهی دید. پس، آن‌گاه که تجلّی خدایش بر کوه تابش کرد، کوه را مُندک و متلاشی ساخت و موسی بی‌هوش افتاد.

---

۱. ابوابراهیم مستملی بخاری، **شرح‌التعرّف لمذهب اهل التصوف**، با مقدمه و تصحیح محمّد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳٦۵، ج ٤، ص ۱۵٤۷.

۲. **قرآن مجید**، سوره لیل(۹۱)، آیه ۲.

۳. همان، سوره اعراف(۷)، آیه ۱٤۳.

واژهٔ تجلّی در احادیث و روایات نیز استفاده شده است. از آن جمله در نهج‌البلاغه، حضرت علی(ع)، سپاس و ستایش پروردگار را با بیان «تجلّی» حق بر خلقش آغاز کرده و می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّی لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ».[۱] یعنی: «ستایش مخصوص خدایی است که به وسیلهٔ مخلوق خود، برای خلقِ خویش جلوه‌گر می‌شود».[۲] ابن ابی الحدید در شرح این جمله آورده است: «بِکَوْنِهِ ظَهَرَ وَ تَجَلّی بِخَلْقِهِ».[۳] یعنی: حق‌تعالی به وسیلهٔ هستی و عالم، برای خلقش تجلّی و ظهور کرده است.

حضرت علی(ع) در جای دیگری از نهج‌البلاغه نیز که به بحث در مورد خداشناسی و توحید و معرفت می‌پردازد، واژهٔ تجلّی را برای بیان آن به کار برده و می‌فرماید: «وَاحِدٌ لَا بِعَدَدٍ وَ دَائِمٌ لَا بِأَمَدٍ وَ قَائِمٌ لَا بِعَمَدٍ، تَتَلَقَّاهُ الْأَذْهَانُ لَا بِمُشَاعَرَةٍ وَ تَشْهَدُ لَهُ الْمَرَائِی لَا بِمُحَاضَرَةٍ لَمْ تُحِطْ بِهِ الْأَوْهَامُ بَلْ تَجَلَّی لَهَا بِهَا وَ بِهَا امْتَنَعَ مِنْهَا وَ إِلَیْهَا حَاکَمَهَا».[۴]

یعنی: خدا یکی است نه با شمارش، و همیشگی است نه با محاسبهٔ زمان. برپاست نه با نگهدارنده‌ای. اندیشه‌ها او را می‌شناسند نه با درک حواس. نشانه‌های خلقت به او گواهی می‌دهند نه به حضور مادّی. فکرها و اندیشه ها بر ذات او احاطه ندارند؛ بلکه با آثار عظمت خود بر آنها تجلّی کرده است، و نشان داده که او را نمی‌توانند تصوّر کنند، و داوری این ناتوانی را بر عهدهٔ فکرها و اندیشه‌ها نهاده است.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبه ۱۰۸، ص۱۴۰.

۲. مصطفی زمانی، **ترجمه و شرح نهج‌البلاغه**، قم، انتشارات فاطمه الزهرا(س)، ۱۳۶۹، صص ۲۳۶–۲۳۷؛ (سپاس خدای را که به وسیلهٔ مخلوقاتش بر خلایق تجلّی نموده)(محمّد تقی جعفری تبریزی، **ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶، ج۱۹، ص۷۰).

۳. عبدالحمید بن هبه الله ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، بیروت، دارالفکر، ۱۳۸۶ق، ج۷، ص۱۸۱.

۴. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۸۵، ص۲۵۴.

معنای اصطلاحی «ظهور و تجلّی» در عرفان

اصطلاح «ظهور و تجلّی» در متون عرفانی دارای دو کاربرد است که از آنها به «تجلّی در قوس صعود» و «تجلّی در قوس نزول» تعبیر می‌کنند.

منظور از «تجلّی در قوس صعود»، جلوه‌گر شدن حق‌تعالی بر دل سالک است که از طریق آن، سالک توفیق معرفت و شناخت حق را خواهد یافت؛ چنانکه هجویری گوید: «تجلّی، تأثیر انوار حق باشد به حکم اقبال، بر دلِ مُقبلان که بدان شایستهٔ آن شوند که به دل، مر حقّ را بینند».[۱] این نوع از تجلّی، پس از طی مقامات و تزکیهٔ نفس برای سالک دست می‌دهد و آن را تجلّی در معنای معرفت‌شناسانه هم می‌گویند.[۲]

کاربرد دیگر واژهٔ «تجلّی»، برای بیان تجلّی و ظهور در قوس نزول است که به آن تجلّی در معنای هستی‌شناسانه هم اطلاق می‌شود. منظور از این تجلّی «پدیدار شدنِ ذات و صفات حق‌تعالی در جلوه‌گاه هستی است».[۳] به عبارت دیگر، اندیشهٔ ظهور و تجلّی، از این منظر، به بحث دربارهٔ چگونگیِ خلقت و مراتب آن می‌پردازد.

بر اساس این نظریه، علّتِ خلقت، عشقِ حق‌تعالی به کمالاتِ اسمایی و صفاتیِ خویش است که از آن به «حرکت حُبّی» تعبیر می‌شود.[٤] از آنجا که حُسن و کمال،

---

۱. ابولحسن علی بن عثمان هجویری، **کشف‌المحجوب**، با مقدّمه، تصحیح و تعلیقات محمّد عابدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸٦، ص ٥٦٥.

۲. ر.ک: **فروغ رخ ساقی**، صص ۲٥– ۳۱.

۳. اصغر دادبه، «**تجلّی**»، مندرج در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ١٤، ص ٥٩٠.

٤. عارفان برای بیان علّتِ خلقت به یک حدیث قدسی استناد می‌کنند که در آن، حضرتِ داوود از خداوند علّت خلقت را می‌پرسد و خداوند در پاسخ می‌فرماید: «کُنتُ کَنزاً مَخفیّاً فَأَحبَبتُ أن أُعرَفَ فَخَلَقتُ الخَلقَ لِکَی أُعرَفَ». یعنی: من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته گردم. این حدیث با اختلاف اندکی در برخی واژه‌ها در منابع متعدد آمده است. ر.ک: محیی‌الدین ابن‌عربی، **الفتوحات المکیّه**، ج۲، ص۳۹۹؛ داوود بن محمود قیصری، **شرح فصوص‌الحکم**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷٥، ص۱٥۷؛ نجم‌الدّین رازی، **مرصادالعباد**، به اهتمام محمّدامین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱، صص ۲، ٤٠۱.

همواره اقتضای ظهور و بروز دارد، خداوند نیز خواسته است تا اسماء و صفاتِ خود را که اقتضای تَعَیُّن یافتن دارند، ظاهر سازد.[۱] به این ترتیب، موجودات و کثرات، چیزی جز ظهوراتِ اسماء و صفاتِ حق نیستند.

چنانکه حلاج در یکی از مناجات‌هایش می‌گوید: «اللهُمّ إنَّکَ المُتَجَلّی عَن کُلِّ جَهَةٍ».[۲] یعنی: پروردگارا، همانا تو در هر جهتی متجلّی هستی. در جای دیگری نیز، ضمن آوردن آیه‌ای از قرآن به عنوان شاهد، به تجلّیات حق اشاره کرده و می‌گوید: «وَ أنتَ الّذی فِی السَّماءِ اِلهٌ وَ فِی الأرضِ إلهٌ.[۳] تَتَجلّی کَما تَشاءُ مِثلَ تَجَلّیکَ فِی مَشیَّتِکَ کَأحسَنِ صُورةٍ».[۴] یعنی: خداوندا، تو همانی که در آسمان خدایی و در زمین خدایی. هرگونه که بخواهی آشکار می‌شوی. همچنانکه بر اساس اراده و مشیّت، در زیباترین صورت آشکار شدی.

حلاج در جای دیگر، ضمن نامه‌ای که به یکی از شاگردانش به نام جُندَب بن زادان نوشته، حمد و سپاس خداوند را با بیان تجلّیات او آغاز کرده و می‌گوید: «بسم الله الرّحمن الرّحیم المُتَجَلّی عَن کُل شَیءٍ لِمَن یَشَاء».[۵] یعنی: به نام خداوند بخشندهٔ مهربانی که برای هر کس که بخواهد، از هر چیز، تجلّی کرده و جلوه‌گر می‌شود.

---

۱. محیی‌الدین ابن‌عربی، **مجموعه رسائل ابن‌عربی، نقش الفصوص**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ق، ص۳؛ عبدالرحمن جامی، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، تصحیح ویلیام چیتیک، پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹، ص۸٤.

۲. حسین بن منصور حلاج، **دیوان الحلاج و معه اخبار الحلاج و کتاب الطواسین**، تصحیح محمّد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۲م، ص۲۱. این سخن حلاج یادآور آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ بقره است که می‌فرماید: «أَینَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه»(به هر طرف روی کنید به سوی خدا روی آورده‌اید).

۳. اشاره به آیه ۸٤ سوره زخرف: «وَ هُوَ الَّذِی فِی السَّمَاءِ إِلهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِلهٌ وَ هُوَ الْحَکِیمُ الْعَلِیمُ».(او کسی است که در آسمان معبود است و در زمین معبود؛ و او حکیم و علیم است).

٤. **دیوان الحلاج و معه اخبار الحلاج و کتاب الطواسین**، ص۲۱.

٥. **همان**، ص۵۳.

چنانکه پیداست، حلاج در این جملات به شرح اصطلاحیِ کلمهٔ تجلّی نپرداخته، امّا عالَم را تجلّیات حق می‌داند و معتقد است که حق‌تعالی به هر صورتی که بخواهد متجلّی می‌شود. وی، زیباترین صورتِ تجلّی خداوند را در انسان می‌داند و می‌گوید: «مِثلَ تَجَلّیکَ فِی مَشیَّتِکَ کأحسَنِ صُورةٍ فیها الرُّوحُ النّاطِقَةُ بِالعِلمِ وَ البَیانِ وَ القُدرةِ وَ البُرهَانِ».[1] یعنی: همچنانکه اراده کردی و در زیباترین صورت آشکار شدی(تجلّی کردی). آن صورتی که در آن نفس ناطقه، همراه با علم و بیان و قدرت و برهان نهاده شده است.

وی همین مطلب را در ضمن ابیاتی اینگونه بیان کرده است:

سُبحانَ مَن أظهرَ ناسُوتهُ سِرَّ سَنا لاهوتِهِ الثّاقِبِ

ثُمَّ بَدا فی خَلقِهِ ظاهِرا فی صُورَةِ الآکِلِ وَ الشّارِبِ[2]

یعنی: منزّه است خداوندی که ناسوت(عالم طبیعت) را ظاهر ساخت؛ ناسوتی که سِرِّ پرتو عالم لاهوتِ ثاقب است. و آنگاه خود در خلقش ظاهر شد، در صورت خورنده و نوشنده‌ای.

به این ترتیب، حلاج، عالم طبیعت را مظهری از عالم لاهوت دانسته و سخن او دربارهٔ ظاهر شدن حق‌تعالی در ظاهر خورنده و نوشنده، «بیان‌گر آن است که خداوند، عالم طبیعت را اظهار کرد، ولی خود در انسان ظهور نمود با این سیمای خاص؛ زیرا که انسان، آینهٔ تمام‌نمای خداوند و خلیفهٔ اوست و در تمام اوصاف، بدلِ اوست؛ البتّه او بدلی است که همراه با مُبْدَلٌمِنه است نه آنکه در جای مبدلٌمنه قرار گرفته باشد».[3]

---

۱. **دیوان الحلاج و معه اخبار الحلاج و کتاب الطواسین**، ص۳۸.

۲. **همان**، ص۱۲۳.

۳. سیّد علیرضا صدرحسینی، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم**، قم، نشر ادیان، ۱۳۸٦، ص۱۹٤.

مولوی نیز اصطلاح «تجلّی» و «ظهور» را به همین معنا به کار برده و تأکید کرده که حق‌تعالی از ازل ارادهٔ پیدایی داشته است و به همین دلیل، مراتب را به منصهٔ ظهور رسانده تا در نهایت، در جلوهٔ انسان کامل تجلّی یابد:

چون مراد و حکمِ یزدان غفور / بود در قِدمت تجلّی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب‌سینه‌ای / تا بود شاهیش را آیینه‌ای[1]

ظهور و تجلّی از منظر هستی‌شناسانه، گاه با «تعیّن» و «تنزّل» مترادف قرار داده می‌شود؛ چنانکه جامی می‌گوید: «تمییز ذات را در هر مرتبه و حضرتی از مراتب و حضرات، تعیّن و تجلّی و تنزّل گویند».[2] به عبارت دیگر، وجود یگانهٔ مطلق که همان حضرت حق است، از طریقِ ظهور و تجلّی، تنزّل و تعیّن می‌یابد تا کثرات و موجودات به ظهور و بروز برسند.

البته باید توجّه داشت که منظور از «تنزّل» در اینجا از نوع «تجلّی» است، نه «تجافی». زیرا عدم درک تفاوت میان «تجلّی» و «تجافی» است که سبب می‌شود افراد ناآگاه، عارفانِ قائل به وحدت وجود و تجلّی را معتقد به حلول بدانند. در بیان تفاوت تجلّی با تجافی باید گفت که «تجافی»، آن نوع از تنزّل است که در هنگام نزولِ شیء، جایگاه اوّل از او خالی می‌شود؛ همانند قطرهٔ باران که از آسمان نزول می‌کند و به زمین می‌رسد. به این ترتیب، قطرهٔ باران زمانی که در آسمان است، در زمین نیست و زمانی که به زمین می‌رسد، دیگر در آسمان نیست. یعنی زمان نزول به جایگاه دوم، دیگر در جایگاه اوّل نیست.

امّا در تنزّل از نوع «تجلّی» این طور نیست. یعنی در این نوع تنزّل، جایگاه اوّل، از آن حقیقت که تنزّل کرده، خالی نمی‌شود؛ همانند زمانی که انسان دربارهٔ چیزی فکر می‌کند و آن فکر در مُعقّلهٔ اوست، حال اگر فرد بخواهد آن مطلب را بنویسد،

---

۱. **مثنوی معنوی**، دفتر ششم، ابیات ۲۱۵۱–۲۱۵۳.

۲. **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، ص ۳٤.

در مخیّلهٔ او نزول می‌کند تا نحوهٔ نگارش آن را به تصوّر درآورد. پس از آن، موضوع را بر روی کاغذ می‌آورد و می‌نویسد، اما نوشتن مطلب و انتقال آن به صفحهٔ کاغذ به این معنی نیست که آن موضوع یا اندیشه دیگر در مُعقلّهٔ فرد نباشد.[۱]

از این روست که عارفان تأکید می‌کنند که تنزّلات وجود حق، از نوع تجلّی است و کثرت این تنزّلات، خللی در وحدت ذات حق پدید نمی‌آورد و شبههٔ افراد ناآگاه بر عارفان که- دیدگاه هستی‌شناسانهٔ ایشان، یعنی «تجلّی» را با حلول اشتباه گرفته‌اند- ناشی از عدم درک تفاوت میان تجلّی با تجافی و حلول است. عارفان نیز همواره متوجّه این کج فهمی بوده‌اند؛ چنانکه سنایی در پاسخ این افراد می‌گوید:

گوید آن کس در این مقام فضول   که تجلّی نداند او ز حلول[۲]

بنابراین، در سخن عارفان، هرگاه که صحبت از تنزّلات وجود حق مطرح می‌شود، منظور همان تجلّیات و تعیّنات است. این تجلّیات در عرفانِ نظری دارای دو مرحلهٔ «علمی و عینی» است که از آنها به «تجلّی اوّل و ثانی» یا «فَیض اقدس و مقدّس» تعبیر می‌شود.[۳] «فیض اقدس»، همان تجلّی ذاتی است؛ یعنی تجلّی ذاتِ حق بر خودش که نتیجهٔ آن، ایجاد موجودات در علمِ خداوند است. این موجودات، صُوَرِ معقولِ اسماء الهی‌اند که از آنها به «اعیان ثابته» تعبیر می‌شود.[٤]

«فیض مقدّس» را ظهور و تجلّی اسمایی هم می‌گویند که در پرتو آن، موجودات از علم به عین می‌آیند. در جریان این تجلّی، اعیان ثابته، مرحله به مرحله

---

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، «**نزول وحی**»، دو فصلنامه تخصصی علوم قرآن و تفسیر معارج، سال اول، شماره اول، پیاپی ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹٤، صص٦-۷، صص٥-۱۸.

۲. **حدیقةالحقیقه**، ص ٦۸.

۳. عبدالرزاق کاشانی، **اصطلاحات الصوفیه**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱٤۲٦ق، صص۱٥٥- ۱٥٦.

٤. ر.ک: داوود بن محمود قیصری، **شرح فصوص‌الحکم**، ص٤٥؛ سعیدالدین فرغانی، **مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ص۳٥؛ تاج‌الدین حسین خوارزمی، **شرح فصوص‌الحکم**، ص٥۹-٦۰ ؛ **نقد النصوص**، صص ٤۲، ۱۱٤، ۲۰۳.

و در طی مراتبی به ظهور می‌رسند. به این ترتیب، وجودِ یگانهٔ مطلق، مرتبه به مرتبه، تنزّل پیدا می‌کند تا عوالم مختلف به ظهور برسند.

با آنکه اندیشهٔ تجلّی و ظهور، همواره مورد توجّه عارفان بوده و جهت بیان دیدگاه هستی‌شناسانهٔ خود از آن استفاده کرده‌اند، اما این اندیشه تا زمان ابن‌عربی به صورتی منسجم و در قالبی خاص و جداگانه مورد بررسی قرار نگرفته بود. ابن‌عربی، این اندیشه را ساختارمند و اصطلاح‌مند کرد و مراتبی برای آن در نظر گرفت که سبب سهولت تحقیق در این اندیشه و پی‌گیری آن در تفکّراتِ اندیشمندان دیگر شد.

بر اساس دیدگاه ابن‌عربی و شارحان مکتب او، ظهورات وجود مطلق(خداوند)، به صورت پنج مرتبهٔ اصلی در نظر گرفته می‌شود که در عرفان نظری به آنها «حضرات خمس» گفته می‌شود و به ترتیب عبارتند از: غیب مطلق، جبروت، ملکوت، مُلک و انسان کامل، که در فصل ششم کتاب(مراتب تجلّیات وجود/ حضرات خمس) به صورت مفصّل به آنها خواهیم پرداخت.

در ادامه، با در نظر گرفتن معنای اصطلاحی «ظهور» و «تجلّی» در عرفان نظری، به بررسی وجود این اصطلاحات و مترادفات و مشتقات آنها در متون اهل پرداخته می‌شود تا زمینه برای پی‌گیری این اندیشه و مؤلفه‌های اصلی آن فراهم شود.

اصطلاح «ظهور و تجلّی» در متون اهل حق

بررسی متون اهل حق نشان می‌دهد که دیدگاه ایشان دربارهٔ آفرینش، مبتنی بر اندیشهٔ ظهور و تجلّی است. این موضوع با پیگیری اصطلاحاتی همچون: «ظهور»، «بروز»، «مظهر»، «تجلّی»، «جلوه»، «جلا» و ... در آثار ایشان به صورتی روشن‌تر قابل بررسی است.

از مهمترین واژگان کلیدی در متون اهل حق، جهت بیان دیدگاه هستی‌شناسانهٔ ایشان، «ظهور» و «مظهر» است. یعنی، آفرینش را «ظهور» حق‌تعالی معرفی کرده و موجودات را مظاهر او و به شمار می‌آورند؛ چنانکه نوروز در بیان ابتهاج و اشتیاق حق به آفرینش که در حقیقت آشکار کردن و جلوه دادن ذاتِ خویشتن است، می‌گوید:

یاران اساسَه، یاران اساسَه پادشام دیم نَه بین بَنای اَساسه

پیشخانهٔ کَرَم غوغای دروازَه پادشام پِی ظهور، دل نَه پَروازَه[1]

یعنی: ای یاران، کاری اساسی است. پادشاهم را دیدم که در بنای کاری اساسی است. پیشخانهٔ کَرَم و دروازه پر از غوغاست. پادشاهم برای ظهور، دل در پرواز (مشتاق) است.

در این ابیات، نوروز به اشتیاق حق‌تعالی جهت ظهور و ایجاد کثرات اشاره کرده است. از این رو، به نظر می‌رسد که منظور از «پیشخانهٔ کَرَم»، درگاه الهی و مقام ذاتِ او باشد که مشتاق کَرَم و عنایت است و منظور از «غوغای دروازه»، کثرات باشد که از عالَم علمِ حق، به عین می‌رسند و وجود عینی و خارجی می‌یابند.

ملانیازه نیز در بیان چگونگی آفرینش، از آن به «ظهور» تعبیر کرده است:

دُرّ بی نه صدف دانهٔ گوهربار ظهور کرد و شان شای خاوندکار[2]

یعنی: ذات حق، پس از ظهور در مرتبهٔ دُرّ(احدیّت)، تجلّی دیگری فرمود و در مرتبهٔ خاوندکار(واحدیّت) ظهور کرد.[3]

در نامهٔ سرانجام نیز، زمانی‌که چهل‌تن دربارهٔ چگونگی پدید آمدن خود صحبت می‌کنند، واژهٔ «ظهور» را به کار می‌گیرند:

---

۱. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۱٤.

۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص۱٤۲.

۳. در قسمت‌های بعدی کتاب حاضر، دربارهٔ ارتباط مراتب ظهورات از دیدگاه اهل حق با چینش این مراتب از دیدگاه عرفان نظری به صورت مبسوط بحث خواهد شد.

هَر چِلمان آماین، گِرد کَردین ظُهور   وَ فرمـــانِ شـــام بیَنـــیم مَســـتور[۱]

یعنی: «هر چهل تن ما ظهور کردیم و به فرمان شاه(خداوند)، مستور شدیم».[۲]

در جای دیگر نیز، یکی از چهل‌تن از همین واژهٔ «ظهور» در بیان پیدایش صورت عنصری خود در کالبد خاکی استفاده کرده و می‌گوید:

پانزدهم حلقه‌م نـه دجلـهٔ مشـهور   بند زنجیـر بـیم نـه بیـت‌المعمـور

تا جه دزاور از کردم ظهور[۳]

یعنی: مـن پـانزدهمین حلقـه(تجلّی) در دریـای بیکـران الهـی بـودم کـه در بیت‌المعمور استقرار داشتم، تا اینکه در دزاور ظهور کردم.

واژهٔ پرکاربرد دیگر در متون اهل حق، برای بیان مراتب آفـرینش، واژهٔ «مظهـر» است؛ چنانکه در دورهٔ بابا ناووس آمده است:

مَظهـــر وَ مَظهـــر ویـــش وَســـتو کنـــار[٤]

یعنی: مظهر به مظهر، خود را آشکار کرد.

در یکی دیگر از متون، سیّد باویسی در بیان پیدایش صـورت عنصـری خـود و دیگران از واژهٔ «مظهر» استفاده می‌کند:

نی خـوف قهـار کردنمـان گـذر   خلاتمان بدر نـی جامـه و مظهـر[٥]

یعنی: ما از جایگاههای سخت و ترسناک گذر کرده‌ایم، حـال در ایـن جامـه و مظهر به ما خلعتی(پاداشی) نیکو عنایت کن.

در کلام سیّد فرضی نیز، در بیان آفرینش «هفت‌تن» از همین اصـطلاح اسـتفاده شده است:

---

۱. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ چهلتن، ص ٤۲۲.

۲. همان، ص٤٧٤.

۳. **همان**، ص٤۲٥.

٤. **دیوان گورَه**، دوره بابا ناووس، ص ۱۲۳.

٥. **روحتاو، از شاهو تا برزنجه**، ص۲٦۳.

نَــه ذاتِ حُــرِّش ســاختش هفــت مظهــر [1]

یعنی: از ذات آزادهٔ خود، هفت مظهر را پدیدار کرد.

این نکته بیانگر آن است که از دیدگاه اهل حق، پیدایش کثرات و مخلوقات، همان ظهورات ذات حق‌تعالی است؛ زیرا تنها از طریق این ظهورات است که ذات غیب‌الغیب تا حدّی قابل شناخت خواهد بود.

برخی محققان نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته‌اند، در توضیح واژهٔ مظهر و چگونگی کاربرد آن در متون اهل حق، منظور از آن را بیان دیدگاه هستی‌شناسانهٔ ایشان دانسته‌اند؛ به طوری که همان تعریف محققان عرفان نظری را در بیان دیدگاه ایشان مناسب دانسته و گفته‌اند: «مظهر شیء، صورت اوست و صورت شیء، عبارت از امری است که آن شیء به وی معقول یا محسوس شود».[2]

بنابراین، وجود اصطلاح مظهر و مشتقات آن در متون اهل حق، نشان دهندهٔ این است که دیدگاه هستی‌شناسانهٔ ایشان بر اندیشهٔ ظهور و تجلّی استوار است و ایشان، موجودات را مظاهر حق‌تعالی به شمار می‌آورند. البته این مسأله با مراجعه به متون اهل حق با شواهد بسیار قابل اثبات است و فصول بعدی کتاب حاضر نیز به همین موضوع اختصاص دارد.

واژهٔ دیگری که در متون اهل حق برای بیان همین مفهوم به کار رفته، «بروز» است که به همان معنای «ظهور» به کار می‌رود. یعنی، موجودات را ظهورات یا «بروزات» حق معرفی می‌کنند؛ چنانکه یکی از «چهل‌تن» برای بیان ارتباط خود با حق‌تعالی، می‌گوید:

مَـدیم گـواهی نـی رنـگِ بَشَـر بـروزیم نَـه سِـرّ خـالقِ اکبـر [3]

۱. **دیوان سیّدفرضی و یارانش**، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ٦٤٧.

۲. صدیق صفی زاده، **تعلیقات نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، ص۱۰۰.

۳. **دیوان گورَه**، ص ۲۲.

یعنی: در این جامۀ بشری گواهی می‌دهیم که ظهور و بروزی از سِرِّ خالقِ اکبر هستیم.

یکی دیگر از واژگانی که در بیان دیدگاه هستی شناسانۀ اهل حق در متون ایشان دیده می شود، «تجلّی» است؛ چنانکه تیمور در بیان چگونگی آفرینش می گوید:

نوران عالم تجلّی نورن روشنی ظلمات او قبه‌ی نورن[۱]

یعنی: نورانیّت و هستی عالم، نتیجۀ تجلّی آن نوری است که در قبۀ نورانی قرار داشت.

منظور از قبۀ نورانی، مرتبۀ دُرّ(احدیّت) است که آن را درون صدفی و صدف را بر روی قبه‌ای به تصویر کشیده‌اند:

مولام نَه دُرّ بی، دُرّ نَه صدف بی صدف نَه قُپّه، قپّه نَه کف بی[۲]

یعنی: تجلّی و ظهور حق‌تعالی درون دُرّ بود و دُرّ نیز درون صدف قرار داشت و صدف درون قپّه و قپّه در کف دریا قرار داشت.

البته هر یک از اصطلاحات ذکر شده در این بیت، یعنی دُرّ، صدف، قبه و دریا دارای معانی تمثیلی‌اند که در قسمت مربوط به «احدیّت/ دُرّ» در همین نوشتار، دربارۀ آنها بحث خواهد شد.

به این ترتیب، تیمور، آفرینش را نتیجۀ تجلّی نور حق از مرتبۀ دُرّ(احدیّت) دانسته است. همین مطلب را یکی از سرایندگان متأخر اهل حق به صورتی روشن‌تر بیان کرده است. با این تفاوت که اصطلاح بقعه را به جای قبه به کار برده و می گوید:

---

۱. **دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی**، تصحیح حسین روحتافی، خط سیّد ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸۰، ص٤.

۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱٤۲. **قُپّه**: قُبّه، برآمدگی هرچیز را گویند؛ بنای گرد برآورده چون گنبد. (**لغت‌نامه دهخدا**، ذیل قُبّه).

پس، از قدرت، ذاتِ ربِّ ودود   از آن بُقعهٔ دُرّ *تجلّی* نمود[1]

در این بیت، سرایندهٔ اهل حق، با استفاده از واژهٔ «تجلّی» در بیان مراتب آفرینش، نشان داده که دیدگاه هستی‌شناسانهٔ اهل حق، مبتنی بر «ظهور و تجلّی» است که این مسأله نیز برخاسته از دیدگاه توحیدی وحدت وجودی ایشان است.

نوروز نیز در بیان جایگاه انسان کامل به عنوان بزرگترین تجلّی الهی، از همین واژه استفاده کرده و می‌گوید:

اوسا *تجلّی* مکو تجاوز   آشکار مَو نَه عرش ذاتِ شاه ناووز[2]

یعنی: آن‌گاه تجلّی پدیدار می‌شود و ذاتِ شاه ناووس از عرش، آشکار می‌گردد.

دقّت در اندیشهٔ تجلّی از دیدگاه اهل حق نشان می‌دهد که ایشان نیز به شبهات وارده بر بحث تجلّی آگاه بوده‌اند و تأکید کرده‌اند که اعتقاد ایشان به ظهورات حق‌تعالی با اندیشهٔ «تجافی» و «حلول» متفاوت است؛ زیرا ایشان تجلّیات حق‌تعالی را به منزلهٔ پرتوهای خورشید الهی می‌دانند. یعنی، اگرچه تمام عالم، تجلّی حق‌تعالی بوده و از نور او پر است، امّا این موضوع خلل یا کاهشی در ذات حق پدید نیاورده و ذات غیب‌الغیب همچنان در مقرّ عزّ خود برقرار بوده، از هر نقص و کمبود مبرّاست:

که چون ذات حق همچو خورشید دان   منوّر شود ذرّه ذرّه به خان
به هر خانه تابد، کند روشن آن   ولی خویش باشد در آن آسمان
چنان است هم ذاتِ حق در اصول   که انوارِ ذاتش نماید نزول[3]

---

۱. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، ص ٢٤.

۲. **دفتر نوروز سورانی**، ص ٣٣. در دیدگاه اهل حق، بابا ناووس، یکی از مظاهر انسان کامل(ذات مهمان) است. از همین رو، می‌توان پنداشت که نوروز در این بیت، به مسألهٔ ظهور و تجلّی تامّ حق‌تعالی در مظهر صاحب الزمانی یا انسان کامل، اشاره می‌کند.

۳. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، ص ٣٠٢.

یکی دیگر از اصطلاحاتی که در متون اهل حق، جهت بیان مراتب آفرینش استفاده شده، «جلوه» است؛ چنانکه «سیّد مصطفی»(یکی از هفتوانه)، دربارهٔ چگونگی ایجاد خویشتن می‌گوید:

زیام نَه جلوهٔ حق، زیام نَه جلوهٔ حق　　آزیز نَه پردَت، زیام نَه جلوهٔ حق[۱]

یعنی: از جلوهٔ حق پدید آمدم. ای عزیز، در پردهٔ اسرار تو، از تجلّیِ وجود حق پدید آمدم.

از دیگر اصطلاحات، می‌توان به «جلا» اشاره کرد که در حقیقت ریشهٔ واژهٔ «تجلّی» است و به معنای آشکار شدن و جلوه کردن است. در کلام «زلال زلال» جایی که به ایجاد نوری یادگار و شاه ابراهیم (از هفت‌تن) اشاره شده، آمده است:

یادگار شاهَن، نُویر سَر مولَق　　چَنی ابراهیم بین وَ یَک طَبَق

جلا دریانی نَه ذاتِ مطلق[۲]

یعنی: «یادگار، شاه است و نورش به خزانهٔ حق متّصل است. به همراه ابراهیم، از یک جنس و قالب‌اند. آنان از ذاتِ مطلقِ حق، جلوه‌گر شده‌اند».[۳]

نوروز نیز، در بیان دیدگاه هستی‌شناسانهٔ خود و اینکه همه‌چیز را جَلَوات حق‌تعالی می‌داند، از همین واژه استفاده کرده است:

جولای کارخانَه کالای کَس نَباف　　سراپردهٔ سِرّ چَترِ بی‌طَناف

میو پسِ پیش جلای جهان دو　　پیانهٔ حساب کُلهُم ها وَ او[٤]

یعنی: بافندهٔ کارخانهٔ کالایی که کسی آن را نبافته، آن کسی که سراپردهٔ سِرّ آسمانِ بدونِ ستون را برافراشته، پس و پیشِ دو جهان، جلوهٔ اوست و تمام حساب‌ها نیز به دست اوست.

---

۱. **کلام قالب**، ص ٦٨.

۲. **کلام**(شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام زلال زلال، ص۳٤۳.

۳. همانجا.

٤. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۰۱.

نوروز با تعبیر از «هستی» به «کالایی که کسی آن را نبافته»، به بدیع بودن خلقتِ حق اشاره کرده و اینکه آفرینش بر اساس نمونهٔ قبلی نبوده؛ بلکه ابداع پروردگار متعال است. وی در ادامه، دیدگاه خود را روشن‌تر کرده و تأکید می‌کند که منظور از آفرینش، «جلوه کردن حق» در عالم هستی است.

گاه نیز در متون اهل حق، اصطلاح «شکاواندن» یعنی «شکافتن» برای بیان ظهور و تجلّی حق به کار رفته است. از آن جمله، «تیمور» در بیان چگونگی آفرینش می‌گوید:

شکاوا پرده، شکاوا پرده **عظیم لا غیب شکاوا پرده**
جبرِ جبروت، جبّار جهان **شکافت پرده‌ی سرّ دُرّ لامکان**[1]

یعنی: پروردگارِ عظیم، در عالِم غیب، پرده را شکافت(تجلّی کرد). خداوند باشکوه و جبار، پردهٔ سرّی دُرّ را در لامکان شکافت.

از آنجا که مرتبهٔ «دُرّ» از دیدگاه اهل حق و جایگاه آن در چینش نظام تجلّیات، همان مرتبهٔ «احدیّت» است؛ بنابراین، در بیت مذکور نیز صحبت از چگونگی آفرینش و آغاز تجلّیات الهی است که برای بیان آن اصطلاح «شکاواندن» را معادلی مناسب برای «تجلّی» دانسته و آن را به کار برده‌اند.

نوروز نیز دربارهٔ تجلّی و ظهور حق و ایجاد عالم از طریق نَفَس رحمان، از همین اصطلاح استفاده کرده است:

شِکاوا نسیم نَفَسِ مَحبوس **دَمِنان دَهَن نَه جهان جُلوس**[2]

یعنی: «به‌سان نَفَسی که از درون آزاد می‌گردد، نَفَس رحمان، جلوه‌گر شد و همهٔ موجوداتِ جهان ظاهر شدند».[3]

---

۱. **دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی**، ص۳.
۲. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۱۵.
۳. منصور رستمی، **تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حق)**، ص ۲۱۱.

بنا به نظر برخی محقّقان، منظور از «نَفَس محبوس» در این بیت نوروز، «نَفَس رحمان» و «حقیقت محمّدیه» است[۱] که دربارهٔ هر یک از آنها در قسمت‌های مربوطه به تفصیل بحث خواهد شد.

به این ترتیب، می‌توان دریافت که از دیدگاه اهل حق، آفرینش، جلوه‌گر شدن حق‌تعالی در مظاهر کثرات است، به‌طوری‌که هستی را پرتوِ جمال حق دانسته و گفته‌اند:

پرشنگِ جمال یک ذاتَ هزار　　　گِردی جَهان جَم یک جَسَد قرار[۲]

یعنی: پرتوهای جمالِ یک ذات است که هزارتاست. تمام جهان، همگی به منزلهٔ یک پیکر (یک وجود) است.

در اینجا نیز، اصطلاح «پرشنگ»، یعنی «پرتو»، تأیید دیگری بر دیدگاه هستی‌شناسانهٔ ایشان است که موجودات را مستقل از حق نمی‌دانند و پرتوها و انوار وجود او به شمار می‌آورند، به طوری‌که در تذکرهٔ اعلی هم به صراحت آمده است: «تمام اشیاء، نور حق است و بی‌نور حق، جایی و مأوایی نمی‌باشد».[۳]

در میان متون اهل حق، کلام «بارگه بارگه» به صورتی است که گویی تماماً جهت بیان ظهورات حق‌تعالی سروده شده است. در این کلام، پیران ربّانی، گواهی ظهورات حق‌تعالی را در سروده‌های کوتاهی بیان نموده‌اند. ایشان جهت بیان این ظهورات، از اصطلاح «بارگه» استفاده کرده‌اند.

کاربرد از این اصطلاح در بیان تجلّیات الهی، در میان سایر عارفان هم دیده می‌شود. به‌طوری‌که مولانا نیز جایی که به معرفی حضرت علی(ع) پرداخته، ایشان را

---

۱. منصور رستمی، **تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حق)**، ص ۲۱۱.
۲. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۸۵.
۳. **تذکرهٔ اعلی**، ص۲.

تجلّیگاه حق معرفی مـی‌کنـد و بـرای ایـن منظـور از واژهٔ «بارگـاه» اسـتفاده کـرده، می‌گوید:

باز باش ای بـابِ رحمـت تـا ابـد　　　بارگـــاهِ مـــا لَـــهُ کُفُـــواً اَحَـــد [۱]

به این ترتیب مولوی، حضرت علـی(ع) را «بارگـاه»، یعنـی مظهـر و تجلّیگـاه خداوندِ بی‌همتا معرفی کرده است.

در کلام «بارگه بارگه»، سیر ظهورات و تجلّیات الهی، از زمان پیش از خلقـت، در عوالم لاهوتی و سپس، در عالم ناسوت بیان شده است، به طوری‌که نخستین بند این کلام، به ظهور و تجلّی در مقام غیب‌الغیب اشـاره مـی‌کنـد کـه در کـلام بـه آن «کس‌نزان»، یعنی «جایی‌که کسی اطلاعی از آن ندارد»، اطلاق شده و آمده است:

اَو کوی کس نَزان، اَو کوی کَس نزان　　　بارگهٔ شام وَستن اَو کوی کـس نَـزان [۲]

یعنی: در جایگاهی که کسی اطلاعی از آن ندارد(غیب‌الغیب)، مظهر پروردگارم در جایی که کسی از آن اطلاعی ندارد، پدیدار شد.

پس از آن، مراحل دیگر ظهورات و تجلّیات الهی مطرح می‌شود که به ترتیـب، میزان اطلاع و آگاهی انسان از آنها، نسبت به مقام غیـب الغیـب(کس نـزان)، بیشـتر است؛ اگرچه در ابتدا این اطلاع اندک بوده و به صورت رمزی به آن اشاره می شود؛ چنانکه در بند دوم همین کلام، بارگاه یا ظهور و تجلّی حق‌تعالی را در «کابهٔ اَقـدَم»، یعنی «کعبهٔ اقدم» ذکر کرده که نشان می‌دهد این ظهور نیز، هنوز در عالِم لاهـوت و مربوط به ظهورات ذات بر ذات است که هنوز تجلّیات عینی به ظهور نرسیده‌اند. در این بند آمده است:

اَو کابَـــهٔ اَقـــدَم، اَو کابَـــهٔ اَقـــدَم　　　بارگهٔ شـام وسـتَن اَو کابَـهٔ اقـدم [۳]

۱. **مثنوی معنوی**، دفتر اوّل، بیت۳۷۷٦.

۲. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، بارگه بارگه، ص ٤٦.

۳. همانجا.

یعنی: پادشاهم(حق‌تعالی)، در کعبهٔ اقدم ظهور کرد.

در ادامه، یکی دیگر از پیران، بـه بیـان ظهـور و تجلّـی حـق در عـالم ناسـوت می‌پردازد و می‌گوید:

بارگهٔ شام وستَن اَو کوهی و اهلی اَو کوهی و اهلی، اَو کوهی و اَهلـی[1]

یعنی: پروردگارم در کوهی و اهلی(موجودات عام مُلک) ظهور کرد.

به این ترتیب، مراتب تجلّیات الهی، از عالم ذات تا عالم مُلـک را مـی‌تـوان در همین چند بیت مشاهده کرد، در این دیدگاه، همه چیز تجلّی و ظهور خداوند است، از غیب تا شهود و از مُلک تا لاهوت.

البته بیان ظهورات در کلام «بارگه بارگه» به همین جـا خـتم نمـی‌شـود؛ بلکـه مراتب این ظهورات در عالم مُلک و خصوصاً ظهوراتِ انسان کامل به صورت انبیای الهی، همچون نوح، زرتشت، ابراهیم، موسی، سلیمان، عیسـی و ... تـا انسـان کامـل محمّدی(ص) نیز بیان شده است.[2]

خلاصهٔ سخن آنکه با شواهد ارائه شده از متون اهل حق، تردیدی نمی‌ماند کـه دیدگاه هستی‌شناسانهٔ ایشان بر اندیشهٔ «ظهور و تجلّی» استوار است؛ چنانکه محقّقان معاصر نیز بیان داشته‌اند که در متون اهل حق، «بندهایی که به مبحث آفرینش اشـاره دارند، رابطهٔ بین خدا و عالم را از طریق تجلّی توصیف کـرده‌انـد».[3] عـلاوه بـر آن، ظهورات الهی در نظر ایشان، دارای مراتبی است و بالاترین مرتبهٔ ظهور و تجلّـی را مربوط به ظهور حق‌تعالی در مظهر انسان کامل می‌دانند و انسان کامل در نظر ایشان،

---

۱. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، بارگه بارگه، ص ٤٦.

۲. ر.ک: **همان**، بارگه بارگه، صص ۵۸، ٦۱، ٦۲، ۸۱، ۸۲.

۳. منصور رستمی، **تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حق)**، ص ۱۵۹.

مظهر حق‌تعالی و محلِ جلوهٔ ذات حق است که بیش از سایر مظاهر اهمیّت دارد؛ زیرا آینهٔ تمام‌نمای ذات و صفات الهی است.[۱]

حال که در متون اهل حق، دیدگاه هستی‌شناسانهٔ ایشان بر اساس «ظهور و تجلّی» عنوان شده، باید دید که آیا مؤلفه‌های این اندیشه هم نزد ایشان یافت می‌شود یا خیر. برای بررسی این موضوع، نظام‌وارهٔ ارائه شده از طریق ابن‌عربی و شارحان مکتب او به عنوان الگو مورد استفاده قرار می‌گیرد.

در این نظام‌واره، ابتدا دربارهٔ علّت ظهور و تجلّی حق‌تعالی صحبت می‌شود که از آن به «حرکت حبّی» تعبیر می‌کنند؛ زیرا علّت ظهورات را عشق حق به کمالاتِ اسمایی و صفاتی خود می‌دانند. سپس، «مقام ذات» به عنوان مصدر و منشأ ظهورات مورد بحث قرار می‌گیرد و پس از آن وارد مراتب ظهورات و تجلّیات الهی می‌شود که به طور کلی شامل پنج مرتبه، موسوم به «حضراتِ خمس» است.

در پژوهش حاضر نیز، بر اساس همان طرح ارائه شده در عرفان نظری، ابتدا هر یک از مراتب ذکر شده از دیدگاه عرفا تشریح می‌شود و در ادامه، به پیگیری وجود این مراتب در متون اهل حق می‌پردازیم.

---

۱. ر.ک: ژان دورینگ، **موسیقی و عرفان، سنّت اهل حق**، ص ۳۸؛ شهناز یزدان‌پناه، **نقدی نو بر آیین و مرام اهل حق**، ص ۷۱، ۷۲؛ محمّد مکری، «**اندیشهٔ مظهریّت در نزد اهل حق**»، ترجمه مصطفی دهقان، نامهٔ پارسی، شماره ۲۷، زمستان ۱۳۸۱، ص ۷۳؛ منصور رستمی، **بازشناسی آیین یارسان(اهل حق)**، صفحات ۷۵، ۱۰۹، ۱۳۷.

فصل چهارم

حرکت حبّی

نخستین بحث در اندیشهٔ «ظهور و تجلّی» پرداختن به علّت آن است، یعنی چه عاملی سبب تجلّی و ظهور حق‌تعالی شده است. به عبارت دیگر، دلیل آفرینش چیست؟ چه انگیزه‌ای سبب پدید آمدن کثرات شده است؟

اوّلین چیزی که در پاسخ به این پرسش به ذهن متبادر می‌شود این است که آیا خداوند نیازی به آفرینش داشته یا خیر؟ مسلّماً جواب این سؤال منفی خواهد بود؛ چرا که حق‌تعالی بی‌نیاز است و نیاز و نقص در او راه ندارد. از سوی دیگر، خداوند، حکیم است، به این معنی که کار بی‌فایده انجام نمی‌دهد، بنابراین، از حکیم بعید است که کاری را بدون آنکه نیازی به آن باشد انجام دهد. حاصل سخن آنکه تجلّی و ظهور حق‌تعالی در نتیجهٔ نیاز او نبوده، پس چه عاملی سبب خلقت یا همان ظهورات حق‌تعالی شده است؟

عارفان معتقدند که «عشق» حق‌تعالی به ذات خویشتن، دلیل تجلّی و ظهور او یا همان آفرینش است؛ چنانکه مولوی می‌گوید:

گر نبودی عشق، هستی کی بُدی؟ — کی زدی نان بر تو و کی تو شدی؟[1]

گر نبودی بهر عشقِ پاک را — کی وجودی دادمی افلاک را[2]

دور گردونها ز موجِ عشق دان — گر نبودی عشق، بفسردی جهان[3]

حال باید دید که استدلال عارفان در اینکه عشق را دلیل آفرینش و هستی معرفی می‌کنند، چیست؟

---

۱. **مثنوی معنوی**، دفترپنجم، ب۲۰۱۲.

۲. همان، دفترپنجم، ب۲۷٤۰.

۳. همان، دفترپنجم، ب۳۸۵۵.

اندکی تفکّر در مفهوم «عشق»، نشان می‌دهد که این دیدگاه عارفان بر پایهٔ استدلال محکمی استوار است؛ زیرا عشق زمانی پدید می‌آید که موجودی دارای «علم و آگاهی» با موجودی «زیبا» برخورد کند. بنابراین، از تلاقی آگاهی و زیبایی، عشق پدید می‌آید؛ چنانکه حافظ هم علّت ظهور و تجلّی حق را همین نکته دانسته است:

در ازل، پرتوِ حُسنت ز تجلّی دم زد — عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد[1]

و جامی نیز تأکید می‌کند که عشق، محصولِ درک زیبایی است:

حُسن ز هر جا که زد القصه سر — عشق شد از جای دگر جلوه‌گر[2]

و اینکه هستی، نتیجهٔ تلاقی حُسن و علم است که از آنها عشق پدید آمده است:

هستی ما هست ز پیوندشان — نیست گشادِ همه جز بندشان[3]

حال این سؤال مطرح می‌شود که عشق، چگونه انگیزهٔ تجلّیات و ظهوراتِ حق شده است؟

پیش از این مشخص شد که عشق، در نتیجهٔ ادراک زیبایی پدید می‌آید. پس، هر کس که درجهٔ بالاتری از علم و آگاهی داشته باشد و با کمالِ زیبایی برخورد کند، درجهٔ عشق او بالاتر خواهد بود. حال باید دید که داناترین و آگاه‌ترین موجود کیست؟ طبیعتاً پاسخ این سؤال، جز وجود مطلق حق‌تعالی نمی‌تواند باشد. از سوی دیگر، زیباترین موجود نیز خودِ اوست که گفته‌اند: «انَّ اللهَ جَمیلٌ و یُحِبُّ الجَمال».[4] و عراقی نیز گوید: «اِنَّ اللهَ جَمیلٌ. غیر او را نشاید که جمال باشد:

آن را که به خود وجود نبود — او را ز کجا جمال باشد؟

---

۱. **دیوان حافظ**، ص ۲۲٤.

۲. **هفت اورنگ**، تحفةالاحرار، ۳۹٦.

۳. همانجا.

٤. **بحارالانوار**، ج ۷۰، ص۱۹۲. (همانا خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد).

وَ هُوَ یُحِبُّ الْجَمال. جمال محبوب به ذات خود اوست، اوست که به چشمِ مجنون، نظر به جمال خود کند در حُسن لیلی، و بدو خود را دوست می‌دارد».[۱]

به این ترتیب، «هم دانا خداست» و «هم زیبا خداست» و حاصلِ تلاقیِ علمِ حق با زیبایی او، پیدایش عشق خواهد بود. اصولاً «عشق» صفتِ حق‌تعالی است و کسی جز او سزاوار این صفت نیست؛ چنانکه ابن‌عربی نیز بر این نکته تأکید می‌کند و معتقد است که حُبّ، صفتِ موجود است و از آنجا که موجود حقیقی، فقط خداست و در وجود، غیر از او کسی نیست که «ما فی الوجودِ إلّا الله»،[۲] پس حُبّ و عشق نیز تنها صفتِ خداست؛ زیرا وجودِ حقیقی و زیبای حقیقی، تنها خداست. به این ترتیب، باید گفت که هم عاشقِ حقیقی و هم معشوقِ حقیقی، خودِ اوست و از این‌رو گفته‌اند: «لا مُحِبَّ و لا مَحبوبَ اِلّا الله».[۳]

حال که پروردگار، هم عاشق است و هم معشوق، هر کدام از این صفات، اقتضائات و ویژگی‌های خاصی دارد؛ به این ترتیب که جنبهٔ معشوقیِ حق‌تعالی اقتضای «ظهور و بروز» دارد؛ زیرا حُسن و جمال، همواره خواهان آشکار کردن خویش است؛ به قول جامی:

حُسن نه آن است که مانَد نهان　　　گرچه بَرَد پرده جهان در جهان[۴]

جنبهٔ عاشقی نیز ویژگی خاصّ خود دارد و آن «ایثار» است؛ زیرا عاشق، همواره درصدد فرصتی است تا با ایثار بهترین چیزی که در اختیار دارد، عشق خود را به اثبات رساند. پروردگار نیز در مقرّ عزّ خود دارای صفتی است که هیچ کس حائز آن نیست و آن «وحدت» است؛ از این رو، گذشتن از وحدت و ایجاد کثرت، می‌تواند

---

۱. فخرالدین عراقی، **لَمَعات**، به همراه سه شرح از قرن هشتم هجری، مقدّمه و تصحیح محمّد خواجوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸٤، صص٦٣-٦٤.
۲. **الفتوحات‌المکیّه**، ج۲، ص ۱۱٤. (در وجود، جز خدا هیچ نیست).
۳. همانجا. (هیچ عاشق و هیچ معشوقی نیست، مگر خدا).
٤. **هفت اورنگ**، تحفة‌الاحرار، ص ۳۹٦.

بالاترین ایثار جنبهٔ عاشقیِ حق‌تعالی برای جنبهٔ معشوقیِ او باشد؛ زیرا حق‌تعالی بر زیبایی و حُسن خویش اطلاع دارد و همچنین، بر میل آن به آشکاری. از این رو، تجلّیات و ظهوراتِ بی‌نهایت، نتیجهٔ عشقبازی حق‌تعالی با خویشتن است.

عراقی در بیان این مطلب و چگونگی ارتباط آن با آفرینش یا همان ظهورات حق‌تعالی می‌گوید: «عشقِ بی‌قرار، از بهرِ اظهارِ کمال، پرده از روی کار بگشود و از رویِ معشوقی، خود را بر عینِ عاشق جلوه فرمود:

پرتوِ حُسنِ او چو پیدا شد عالم اندر نَفَس هویدا شد

وام کرد از جمال خود نظری حُسنِ رویش بدید و شیدا شد»[1]

در عرفان نظری، قاعده‌ای که براساس آن، عارفان، دلیل ظهور و تجلّی حق‌تعالی را «عشق» معرفی می‌کنند، به «حرکت حُبّی» معروف است. البته پیشینهٔ تاریخی این بحث به معلم ثانی، ابونصر فارابی برمی‌گردد و او را نخستین کسی می‌دانند که در فلسفهٔ دورهٔ اسلامی به بحث دربارهٔ این نظریه پرداخته است.[2]

پس از او نیز ابن سینا در «رسالة العشق» خود به همین مسأله تأکید کرده و علاوه بر آنکه حق‌تعالی را عاشقِ حقیقی و معشوقِ حقیقی خوانده، از موجبیّتِ عشق، برای خلقت نیز سخن گفته است. وی به صراحت تأکید کرده که همهٔ موجودات از عشق پدید آمده‌اند.[3] البتّه فارابی و ابن سینا، هیچ یک اصطلاح «حرکت حُبّی» را به کار نبرده‌اند.

علّت آنکه ابن‌عربی از اصطلاح «حرکت حُبّی» استفاده کرده، آن است که خداوند در قرآن این واژه را برای بیانِ محبّت خویش به کار گرفته و می‌فرماید: «یُحِبُّهُم وَ یُحِبّونَهُ».[4] علاوه بر آن، چنانکه در حدیث «کنز مخفی» نیز گفته شد، واژهٔ

۱. فخرالدین عراقی، **لمعات**، ص ۳۷۸.

۲. ر.ک: ابونصر فارابی، **سیاست مدنیّه**، ترجمه سیّدجعفر سجادی،تهران، انجمن فلسفه ایران،۱۳۵۸، صص۹۸-۹۹.

۳. ر.ک: حسین بن عبدالله بن سینا، **رسائل ابن سینا**، قم، انتشارات بیدار، ۱٤۰۰ق. ، ج ۱، ص ۳۷۷.

٤. **قرآن کریم**، سوره مائده (۵)، قسمتی از آیه ٥٤. (خداوند آنها را دوست دارد و آنان (نیز) او را دوست دارند).

«حُب» برای بیان تمایل حق‌تعالی به خلقت به کار رفته[1] و از این رو ابن‌عربی نیز، حرکت عالم به سوی هستی و وجود را «حرکت حبّی» نامیده است.

وی این مطلب را در «فص حکمة علویه فی کلمة موسویه» اینگونه بیان کرده است «فَکَانَتِ الْحَرَکَةُ الَّتِی هِیَ وُجُودُ الْعَالَمِ حَرَکَةُ حُبٍّ. وَ قَدْ نَبَّهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ عَلَی ذَلِکَ بِقَوْلِهِ: کُنْتُ کَنْزاً لَمْ أُعْرَف فَأَحْبَبْتُ أنْ أُعْرَفَ. فَلَوْ لَا هَذِهِ الْمَحَبَّةُ مَا ظَهَرَ الْعَالَمُ فِی عَیْنِهِ».[2]

یعنی: پیداست که حرکت، اصولاً حبّی است و منظور از این حرکت، آن چیزی است که باعث ایجادِ عالم شده که همان «حُبّ» است و حضرت رسول اکرم(ص) نیز از همین امر خبر داده، وقتی فرمودهٔ حق‌تعالی را بیان می‌کنند که می‌فرماید: «من گنجی ناشناخته بودم و دوست داشتم که شناخته شوم». و اصولاً اگر این محبّت و دوست داشتن نبود، عالم در عینِ خود تحقّق و ظهور نمی‌یافت. پس، پیداست که آنچه انگیزهٔ ایجاد عالمِ خلقت شده، همان حُبّ الهی است.

ابن‌عربی در جای دیگر هم بر این نکته تأکید کرده و می‌گوید: «فَثَبَتَ أنَّ الْحَرَکَةَ کَانَتْ لِلْحُبِّ، فَمَا ثَمَّ حَرَکةٍ فِی الْکَوْنِ إلَّا وَ هِیَ حُبِّیّةٌ».[3] یعنی: ثابت می‌شود که آنچه باعث حرکت و ایجاد(خلقت) شده، همان حُبّ الهی است. پس، هیچ حرکتی در عالمِ هستی نیست، مگر اینکه آن حرکت، حُبّی است.

وی در فتوحات مکیّه نیز، جایی که به شرحِ «شرابِ حُبّ» پرداخته، حرکت حبّی را علّت ایجاد عالم و ثبات آن خوانده و معتقد است که اگر حبّ حق به کمالات اسمایی نبود، عالمِ هستی از هم می‌پاشید یا اصولاً صورتِ وجود نمی‌یافت.

---

۱. «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً، فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَفَ» (من گنجی پنهان بودم. دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم). **بحارالانوار**، ج ۸٤، صص ۱۹۹، ۳٤٤.

۲. **فصوص‌الحکم**، ص ۲۰۳.

۳. همان، ص ۲۰٤.

پس، عشق حق به کمالات اسمایی، باعث میل به ظهور آن کمالات شده، که از آن به خلقت یا ظهور و تجلّی تعبیر می‌شود.

از اینجا مشخص می‌شود که جایگاه بحثِ حرکت حبّی، مرحلهٔ کمالِ اسمایی است؛ زیرا ذات غیب‌الغیب قابل شناخت نیست، چون «ذاتِ حق تنها از طریق اسماء با کائنات ارتباط دارد. نه تنها اسماء مبدأ اشیاء هستند؛ بلکه معرفت به حق نیز تنها از راه اسماء و مظاهر او امکان دارد».[۱]

قیصری نیز همچون ابن‌عربی، ایجاد عالم را نتیجهٔ حبّ حق دانسته و اصولاً هر حرکتی را برخاسته از محبّتی معرفی می‌کند و می‌گوید: «إنَّ الحَرَكَةَ لاَ تَحْصُلُ أبَداً إلَّا عَنْ مَحبَّةَ وَ إنْ كانَ فِي الظَّاهِرِ لَهَا أسْبَابٌ أُخَرُ كالخَوفِ وَ الْغَضَبِ وَ غَيْرِ ذلِکَ... فَظَهَرَ أنَّ حَرَكَةَ الْعَالَمِ حُبِّيَّةٌ».[۲] یعنی: حرکت هرگز حاصل نمی‌شود مگر از محبّت، اگرچه در ظاهر اسباب دیگری چون ترس یا غضب و مانند آن دارد... پس، مشخص می‌شود که حرکت عالم، حرکتِ حبّی است.

فرغانی نیز خلقت و ایجاد را نتیجهٔ عشق حق به کمالات خود می‌داند: «ایجاد، عبارت از اقرانِ آن فیضِ اقدس است، أعنی مفاتیحِ غیب مِن حَیثِ الماهیة به وجود ظاهر که جهتِ ظاهریّتِ همان مفاتیحِ غیب است... به حکم آن میلِ ذاتی و حرکتِ حبّی و انگیزشِ عشقی».[۳] به عبارت دیگر، «عالم از حرکت حبّی وجود یافت و وجود می‌یابد که الحرکةُ حیاةٌ و وجود»[۴] و منظور از «حُبّ، همان عشق است که در

---

۱. مرتضی شجاری، «**آفرینش براساس عشق و قاعدهٔ الواحد از دیدگاه ابن‌عربی**»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی- کلامی، سال دهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۸، ص ۸۷.

۲. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۱۱۲۹.

۳. سعیدالدین فرغانی، **مشارق الدراری**، ص ۱۴۲.

٤. حسن حسن‌زاده آملی، **هزار و یک کلمه**، ج ۵، ص ۳۳۸.

تار و پود هستی سریان دارد و از عشق که همان حُبّ مفرط است، اشیاء به وجود آمد».[۱]

مطالعهٔ آثار اهل حق نشان می‌دهد که از دیدگاه ایشان نیز، علّت آفرینش و ایجاد عالم، عشق است. یعنی عشق حق‌تعالی به کمالاتِ اسمایی خود برای ظهور این کمالات، سبب ایجاد کثرت شده است. بنابراین، عاشق و معشوق یا مُحب و محبوب، هر دو خداست که با نظرِ کمالِ خود(جنبهٔ عاشقی) بر جمال خود(جنبهٔ معشوقی) نگریسته است؛ چنانکه در تذکرهٔ اعلی آمده است:

«روز اوّل که جلّ جلاله می‌خواست که عالم را ایجاد کند، جمیع حوامد خود، مشتاقِ خود گردانید از حمدِ خود، و چون نظرِ کمالِ خود را بر جمالِ خود انداخت، حمد و حامد و محمودیّت خود را محمودِ خود دید. پس خود بود و خود دید و خود گفت و خود شنید. لاجرم شاهد و مشهود، اینجا به شهادت آمد که الله، محمود است لِکُلّ فعّال که طالب خود است و مطلوب خود. مُحبّ خود است و محبوب خود؛ که غیر خودش درنظر نمی‌آید».[۲]

به قول حضرت حافظ:

که بندد طرفِ وصل از حُسنِ شاهی که با خود عشق بازد جاودانه؟[۳]

و عطار نیز می‌گوید:

عاشق و یار دائماً در دو جهان، هموست بس

زانکه خیالِ آب و گل، جمله بهانه یافتم[۴]

و باز تأکید می‌کند که: «**عاشق او و عشق او، معشوقه اوست**».[۵]

---

۱. **هزار و یک کلمه**، ج ۵، ص ۱۹۹.
۲. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۲.
۳. **دیوان حافظ**، ص۴۱۵.
۴. **دیوان عطار**، ص ۴۰۱.
۵. همان، ص ۳۷.

بنابراین عالم هستی، عرصهٔ عشقبازی حق‌تعالی با خویشتن است و عالَم، همچون آینه‌ای است که جمال حق در آن ظهور و بروز یافته است؛ چنانکه عطار می‌گوید:

آینه بر روی خود می‌داشته است　　تا به خود بر، عاشقِ زار آمده است
از وصالِ او کسی کی بر خُورَد　　کو به عشق خود گرفتار آمده است[1]

البته عاشق بودن حق‌تعالی بر خویشتن به این معنی نیست که او عاشق و دوستدار مخلوقات نیست؛ بلکه موجودات نیز به عنوان مظاهرِ حق، جدای از او نیستند؛ بلکه عشق به ذات، مستلزم عشق به ظهوراتِ ذات نیز هست. از این رو، حق‌تعالی عاشق تمام ظهورات و تجلّیاتِ خود نیز هست.

نکته دیگری که در مبحث «حرکت حبّی» در عرفان نظری بر آن تأکید شده، آن است که جنبهٔ معشوقیِ حق‌تعالی به سبب آنکه اقتضای ظهور داشته، سبب ایجاد کثرت شده است؛ زیرا زیبایی و جمال، همواره خواهانِ نمایاندن و آشکارسازی خویشتن است تا حُسن و کمال خود را به همگان نشان دهد:

حُسن نه آن است که مانَد نهان　　گر چه بَرَد پرده جهان در جهان[2]

در متون اهل حق نیز همین نظریه عنوان شده است؛ جایی که عابدین در جواب ملّاهایی که ظهور حق‌تعالی را در عالم، محال می‌دانستند، می‌گوید: اگر سخن شما درست باشد، باید گفت: آن خدایی که خواهان آشکاری و ظهور خود نیست، حتماً زیبا نیست وگرنه، زیبایی و جمال همواره اقتضای ظهور و آشکاری دارد:

وَها ایوه دلین «اللّهُ الصَّمَد و کُفُوًا أحَـد»　　خدا ناوی له کس، کس ناوی له او اظهاری
ساوا بی خدا بد قلبه و چهره ناشیرین[3]　　له رویی نایی به کس خوی بکا آشکاری[4]

---

۱. **دیوان عطار**، ص ۳۷.

۲. **هفت اورنگ**، تحفة الاحرار، ص ۳۹۷.

۳. طبق نظر محقق ارجمند، دکتر محمّدعلی سلطانی، شکل صحیح این مصراع، می بایست اینگونه باشد: «ساوا بی خدا قلبه و رومه ت ناشیرین».

٤. **کلام عابدین**، ص ٦٦ – ٦٧.

یعنی: شما آیات سورهٔ توحید (اللّهُ الصَّمَد و کُفُوًا اَحَد) را دلیلی بر این می‌آورید که خدا هرگز ظهور نمی‌کند و مخلوقات، ظهورات او نیستند. اگر سخن شما درست باشد، پس این خدا باید بدقلب و نازیبا باشد که شرم داشته باشد، خود را آشکار کند.

از سوی دیگر، آیاتی از سورهٔ توحید را که ملّاها در اثبات ادعای خود مبنی بر محال بودن ظهور حق در عالم می آورند، اتفاقاً تأییدی بر این است که آفرینش، همه ظهورات حق است؛ زیرا در این آیات، خداوند «صمد» معرفی شده که در حقیقت بیانگر «بی‌نهایت» بودن حق‌تعالی است؛ چنانکه توحیدِ وحدت وجودی را «توحید صمدی» نیز می‌گویند.

همچنین، در ادامهٔ آیات که می‌فرماید: «لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَد»، مفهوم آن این است که هرگز نمی‌توان از بی‌نهایت چیزی خارج کرد. بنابراین، آفرینش، صدور چیزی از حق نیست و مخلوقات، وجودهایی مستقل و جدا از حق‌تعالی نیستند؛ بلکه ظهورات و انوار او هستند.

به این ترتیب، اگر بپذیریم که خدا زیباست، باید تأیید کنیم که زیبایی خواهان آشکاری و ظهور است و زیبایی حق‌تعالی، محامد او یا همان کمالات اسمایی اوست که اقتضای ظهور دارد و خداوند هم که بر اجابت این تقاضا تواناست، به آن پاسخ مثبت می‌دهد تا عالم هستی جلوه‌گاه ظهور جمال و کمال او باشد. جامی در بیان اقتضای حُسن و کمال اسمایی برای تجلّی و ظهور حق می‌گوید:

حق چو حُسن کمالِ اسما دید — آنچنانش نهفته نپسندید
خواست اظهارِ آن کمال کند — عرضِ آن حُسن و آن جمال کند
خواست تا در مجالیِ اعیان — سرِّ مستورِ او رسد به عیان
چون ز حق یافت انبعاث این خواست — فتنهٔ عشق و عاشقی برخاست[۱]

---

۱. **هفت اورنگ**، سلسلة الذهب، ص ۱۸٦.

بنابراین، آنچه سبب میل حق‌تعالی از وحدت به کثرت شده، همین جمال اوست که بر دیدهٔ کمالش عرضه شده است و این شوق سبب شده تا حق‌تعالی، وحدت اطلاقی خویش را ایثار کرده و مخلوقات را ایجاد نماید. شیخ امیر در بیان این مطلب می‌گوید:

خود و خودی ویش نورد تنیایی ژو آفرید کرد خلق و اشیایی[۱]

یعنی: حق‌تعالی با توجه به یگانگی خود، تنهایی را نپذیرفت و بدین سبب بود که مخلوقات و اشیاء و جهان را آفرید.[۲]

البته پیداست که عبارت نپذیرفتن تنهایی، تعبیری شاعرانه و تمثیلی جهت بیان جنبهٔ وحدتِ حق در عالم غیب‌الغیب است که ظهورات از آنجا آغاز شده است.

در بیتی دیگر از شیخ امیر نیز همین مضمون نقل شده است:

حق و حقی ویش تَنیائیش نَه وَرد ژو بی بندگان آفریدَش کَرد[۳]

یعنی: حق‌تعالی با جایگاه عظمت و حق بودنِ خود، تنهایی را نپذیرفت و از این رو بود که آفریدگان را ایجاد کرد.

حسین روحتافی، در تفسیر این بیت از کلام شیخ امیر، منظور از آن را ایجاد مخلوقات و آفرینش از روی عشق دانسته است:

آنکه بُد تنها و فرد و بی‌مثال کرد عالم خلق، بهر عشق و حال[٤]

از این منظر، علّت آفرینش و پیدایش مخلوقات، عشق بوده است که در متون اهل حق، اغلب با عنوان «شوق» بیان شده و تأکید کرده‌اند که در این عشقبازی، عاشق و معشوق، هر دو خداست. این امر در یکی از متون اهل حق به صورت سؤالی اینگونه بیان شده است:

---

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ۳۵۳.
۲. همانجا.
۳. حسین روحتافی، **تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلامهای حضرت شیخ امیر**، ص ۲۸.
٤. همانجا.

ژَ شـوقِ کـی بـی مشـانا پرشـنگ کی تاوَش آوَرد، کی آمـا و تنـگ؟[1]

یعنی: از شوق چه کسی بود که پرتو می‌افکند و تجلّی می‌کرد؟ چه کسی تحمّل کرد و چه کسی به تنگ آمد؟

به عبارت دیگر، تأکید شده که در عالم غیب‌الغیب که حق‌تعالی با خود نرد عشق می‌باخت، هیچ کثرتی نبود تا انگیزهٔ اشتیاق او باشد؛ بلکه عشق او به کمال و جمال خودش بود که سبب تجلّی و ظهور او شد.

در متون اهل حق، گاه برای بیان اشتیاق حق‌تعالی و ابتهاج درونی ذات برای ظهور، آن را به دریایی جوشان تشبیه کرده‌اند:

ذرّه‌ی نـور ژَ ذات پادشـای ازل گریـا وینـه‌ی دُرّ، دُرّ بـی وَ مَشـعل

هـم ژَ سِـرّ ذات بـرآورد خـروش طَبَق طَبَـق بَحـر مَجوشـا وَ جـوش[2]

یعنی: ذرّه‌ای از نور ذاتِ پادشاهِ ازل(حق‌تعالی)، به صورت دُرّی شعله‌ور شد و آن‌گاه دُرّ، مشعل گردید. باز هم از سِرّ ذات خروش برآورد، گویی که دریایی جوشان بود که طَبَق بر طَبَق می‌جوشید و در خروش بود.

به این ترتیب، نخستین تجلّی ذات حق، نتیجهٔ جوشش و خروش دریای ذات یا همان اشتیاق آن به ظهور و آشکاری دانسته شده است. در متون اهل حق، سایر ظهورات نیز، نتیجهٔ عشق حق معرفی شده‌اند؛ چنانکه نوروز در بیان تجلّیاتِ پس از «مرتبهٔ دُرّ»[3] می‌گوید:

هفتـاد هـزار سـال نَـه دِلـی دُرّ بـی دُرّ نَـه تَـای دریـا، پـروردهٔ سِـرّ بـی

کویرَه‌ش نَه بـاطن پِـی دُرّ مَـدان تـاب دُرّ بی و گردک نیشـت نَـه روی آفتـاب

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۵۰.

۲. **همان**، گفتار ملانیازه ، ص ۱٤۹.

۳. دربارهٔ ارتباط دُرّ با مرتبهٔ احدیّت، در فصل ششم از کتاب حاضر، در قسمت «تَعَیُّن اوّل: مرتبهٔ احدیّت/دُرّ» به تفصیل بحث خواهد شد.

شوق وَست نَه باغچه‌ش شعلهٔ شم افروز   کـالای زر نیشـان، سـاختهٔ پولـک‌دوز[۱]

یعنی: هفتاد هزار سال درون دُرّ بود. (یعنی ذات الهی، مدّت نامعلومی در مرتبهٔ احدیّت بود). دُرّ نیز در ته دریا و پروردهٔ سِرّ الهی بود. (یعنی ذات الهی، هنوز تجلّی عینی نکرده بود). کوره(آتش عشق) در باطن، دُرّ را به تابش(تجلّی) ترغیب می‌کـرد. تا اینکه تجلّیاتی از دُرّ(احدیّت الهی) همانند خورشید، پدیدار شد. شوق و اشتیاق او به ظهور، سـبب پیـدایش عـالم هسـتی شـد، جهـانی کـه چـون کـالای زربافـت و پولک‌دوزی شده زیباست.

نوروز، در ادامه، نتیجهٔ این عشق و اشتیاق ذات الهی به تجلّی را مفصّل‌تر بیـان می‌کند و مراحل تجلّیات و ظهوراتِ حق‌تعالی را به صورت عوالم جبروت، ملکوت و مُلک بیان می‌نماید.[۲] البته، نوروز نامی از این عوالم نمی‌برد، امّـا خصوصـیّات یـاد شده در هر مورد، بیانگر تجلّی و ظهورات در عوالم یاد شده است؛ چنانکه در ادامه، ضمن بیان آنکه نفس رحمانی سبب پیدایش ظهورات شده، می‌گوید:

نَفَـس دان نسـیم دَمِنـان چـون صـور   پـی نَمـد مـالی کارخانـهٔ منصـور
اوسـا چهـار مَلَـک حوالـهٔ فرمـان   و تنهـا سـوار نظـام دا جهـان
هفت عرش و هفت فرش ساختن ژیر و بـان   بـی بنّـا و شـاگرد، او رو تـا ازان
و طـرفـةالعـین، بَحـرِش وَ بَـرّ بـی   جهـان مُسـخّر بـالای مرمـر بـی
جَـه سِـرّ سُـبحان، کارخانـهٔ بـی‌بـاک   گـروی نباتـات پاشـان نَـه روی خـاک[۳]

یعنی: نَفَس رحمانی، همچون نسـیم در صـور دمیـد، بـرای نمـدمالی کارخانـهٔ منصور. (منظور عالم هستی است که تجلّیگاه صُنع پروردگار اسـت). آن‌گـاه، چهـار فرشتهٔ مقرّب، هر یک برای انجام فرمان و کاری ایجاد شدند. حق‌تعـالی بـه تنهـایی

۱. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۰٦.
۲. دربارهٔ چگونگی پیدایش این مراتب از دیدگاه اهل حق و مقایسهٔ آنها با عرفان اسلامی، در فصول آینده به صورت مفصل سخن خواهیم گفت.
۳. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۰٦.

جهان را نظام بخشید و هفت عرش(فلک) را در بالا و هفت فرش(زمین) را در پایین ساخت، بدون آنکه بنّا و شاگردی در کار باشد. این ظهورات از آن زمان تاکنون همچنان ادامه دارد. در چشم بر هم زدنی، دریا را به خشکی مبدّل کرد. آن‌گاه زمین، چون بنایی مرمرین محکم شد و آرام گرفت. سپس، از سِرّ سُبحان و از کارخانهٔ خداوند بی‌باک، گروه نباتات را بر روی خاک پاشید.

در این ابیات، نوروز با بیانی شاعرانه و با استفاده از تمثیل‌های خاص که ویژگی شعر او محسوب می‌شود، به بیان چگونگی آفرینش و مراتب تجلّیات و ظهورات حق‌تعالی پرداخته و پیش از آن متذکّر شده که علّت این ظهور و تجلّی، شوق حق و عشق او به خویشتن بوده است.

یکی دیگر از ویژگی‌های مبحث حرکت حبّی نزد عارفان، آن است که نه تنها علّت آفرینش را عشق می‌دانند؛ بلکه معتقدند که عشق، باعث دوام و بقای عالم هستی نیز هست؛ پس ذوق و تحرّک در عالم، همه نتیجهٔ عشق است، به قول جامی:

میل تحرّک به فلک، عشق داد ذوقِ تجرّد به مَلَک، عشق داد

رابطهٔ جان و تنِ ما از اوست بودنِ ما، زیستنِ ما، از اوست[1]

عطار نیز دلیل ماندگاری عالم و بقای موجودات را عشق می‌داند:

نبات و معدن و حیوان و افلاک میان باد و آب و آتش و خاک

همه در عشق می‌گردند از حال چه در وقت و چه در ماه و چه در سال[2]

در متون اهل حق نیز، دلیل بقا و ماندگاری عالم، عشق عنوان شده است؛ چنانکه شیخ امیر دراین‌باره می‌گوید:

بَر و بار بَنَن، بر و بار بَنَن بَر و بار وَ حکم شوقِ یار بَنَن[3]

---

۱. **هفت اورنگ**، تحفةالاحرار، ص ۳۴۳.

۲. **اسرارنامه**، ص ۱۱۲.

۳. **دیوان شیخ امیر**، ص ۱٤۸.

یعنی: خشکی و دریا (تمام عالم)، به حکم عشق و شوقِ یار(حق‌تعالی) برپاست.

مجموع سخن آنکه، مقایسهٔ دیدگاه‌های اهل حق با عرفان نظری در مبحث «حرکت حبّی» نشان می‌دهد که ایشان نیز، دلیل خلقت را عشق حق به ذات خویش می‌دانند و معتقدند که عاشق و معشوق حقیقی، فقط خداست و این همه ظهورات و تجلّیات، نتیجهٔ عشقبازی او با خویشتن است. البته این عشق در تمام ظهورات نیز سریان دارد و باعث بقا و ماندگاری آنها، سریان عشق در آنهاست.

به این ترتیب می‌توان، مؤلفه‌های اصلی و مهم مبحث حرکت حبّی را در اندیشهٔ اهل حق مشاهده کرد. همین امر، مهر تأیید دیگری بر این نکته است که هستی‌شناسی اهل حق بر اندیشهٔ «ظهور و تجلّی» استوار است که همان دیدگاه هستی‌شناسانهٔ عارفان است که آفرینش را ظهورات حق می‌دانند و دلیل آن را هم «عشق» عنوان می‌کنند.

حال که دیدگاه اهل حق دربارهٔ علّت آفرینش و دلیل ظهورات حق‌تعالی مشخص شد، باید به بررسی این مسأله بپردازیم که دیدگاه آنها دربارهٔ مصدر این ظهورات و تجلّیات چیست و خصوصیّات عنوان شده در دیدگاه‌های ایشان تا چه اندازه با عرفان نظری مطابقت دارد. برای این منظور به بررسی «مقام ذات» و بیان ویژگی‌های خاص آن در عرفان نظری می‌پردازیم. سپس، مؤلفه‌های این بحث را به عنوان یک ساختار و الگو به کار می‌گیریم تا وجود همین مؤلفه‌ها در دیدگاه اهل حق نیز مشخص شود.

فصل پنجم

مقام ذات (غیب الغیب) / کَسْ نَزان(یا)

پیش از آغاز بحث، یادآوری این نکته لازم است که به کار بردن واژهٔ «مقام» برای ذات حق، از روی مسامحه و از آن جهت است که جایگاه آن در مقابل ظهورات و تجلّیات (مقامات) دیگر مشخص شود، وگرنه ذات حق که همان وجودِ مطلق و هستیِ بحت است، تمام هستی را فراگرفته و محدود به هیچ حد و قیدی نیست. بنابراین اگر به آن مقام می‌گوییم، از روی مسامحه و به دلیل ضیق عبارت است.

علّت این امر آن است که در بحث از مقامات، هر «مقام» به حدّی محدود است و از طریق همین حدّ و قید است که از مقامات دیگر تمایز می‌یابد، ولی وجودِ حق که عین ذات اوست، محدود به هیچ حدّی و مقیّد به هیچ قیدی نیست. در اینجا نیز، به کار بردن اصطلاح «مقام» برای ذات، به معنای محدود کردن آن نیست؛ بلکه منظور، تبیین ارتباط آن با ظهوراتِ وجودِ مطلق است که از آنها به مقامات هم تعبیر می‌شود. به این ترتیب، تفاوت وجود مطلق که مقام لاتعیّن است با تعیّنات و تجلّیات(ظهورات) مشخص می‌شود.

اهمیّت پرداختن به مقام ذات به عنوان یک مبحث جداگانه از آن جهت است که بدون شناختن این مقام، درک صحیح چینش نظام تجلّیات امکان‌پذیر نیست؛ زیرا مقام ذات از آن جهت که مقیّد به قیدی و محدود به حدی نیست، نمی‌تواند در بحث از تجلّیات و تعیّنات مورد بررسی قرار گیرد.

از سوی دیگر، درک ظهورات حق‌تعالی، بدون آشنایی با مقام ذات، امکان ندارد؛ چون ذات حق، مصدر و منشأ تجلّیات و مبدأ ظهورات است؛ چنانکه ابن‌ترکه

در تبیین این مطلب می‌گوید: «فَإِنَّ الْغَيْبَ هُوَ أَوَّلُ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ مَبدِئِيَّةُ الظُّهُورِ».[۱] یعنی: منظور از مقام غیب هویت(ذات)، همان چیزی است که بر آن اطلاق مبدأیت ظهور می‌شود. به این ترتیب، پیش از پرداختن به مراتب ظهورات الهی، شناخت مقام ذات، به عنوان مبدأ و مصدر ظهورات، لازم و ضروری است.

خصوصیت ویژهٔ مقام ذات آن است که نمی‌توان آن را به هیچ قید و حدّی، مقیّد و محدود کرد. بنابراین، در مقام ذات، هیچ تفرقه و کثرتی، حتّی کثرت صفاتی نیز نمی‌توان قائل شد؛ چنانکه ابن‌ترکه می‌گوید: «وَ لَيْسَ لِلتَّفْرِقَةِ هُنَالِكَ حُكْمٌ أَصْلاً وَ لا لِلْأَحْكَامِ الإمتيازية رَسْمٌ قَطْعاً».[۲] یعنی: در آنجا(مقام ذات) نشانی از تفرقه و تمایز نیست و اصلاً هیچ حکمی نمی‌پذیرد.

مقام ذات را از این جهت، «مقام لاتَعَيُّن» نیز می‌گویند. «تَعَيُّن» در لغت، به معنای مشخص شدن چیزی از میان چیزهای دیگر است؛ یا چیزی که باعث امتیاز و تشخیص چیزی از چیزهای دیگر می‌شود[۳] و در اصطلاح عرفانی، تمیزِ ذات حق را در هر مرتبه‌ای از مراتبِ ظهور، تعیّن می‌گویند.[۴]

تعیّن‌ها امور حقیقی نیستند؛ یعنی وجود مستقل ندارند. بنابراین، چیزی زائد بر ذات حق نبوده و از ذات مطلق هم چیزی نمی‌کاهند. چون از دیدگاه عرفانی، «وجود»، یکی است و آن وجود حق‌تعالی است و هرچه غیر آن باشد، «مراتبِ

---

۱. صائن‌الدین علی بن محمّد ترکه اصفهانی، **شرح فصوص‌الحکم**، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۸، ص۷۰۱.
۲. همانجا.
۳. علی اکبر نفیسی(ناظم الاطباء)، **فرهنگ نفیسی**، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۵، ج۲، ص۹۱۵.
۴. ر.ک: **نقدالنصوص**، ص ۳۴؛ **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۱، ص ۲۵.

ظهور» آن حقیقتِ مطلق است و لذا امور اعتباری به شمار می‌روند و حقیقتِ وجودیِ مستقل ندارند.[1] از این رو گفته‌اند:

وجود اندر کمال خویش ساری است — تعیّن‌ها امور اعتباری است

امور اعتباری نیست موجود — عدد بسیار و یک چیز است معدود[2]

علّت نامگذاری مقام ذات به «غیب‌الغیب»، همین لحاظ لاتعیّن بودنِ ذات است؛ یعنی، هنوز کثرتی پدید نیامده و تجلّی و ظهورِ کثرات به وقوع نپیوسته است. جامی در این‌باره می‌گوید: «غیب هویّتِ حق سبحانه، اشارت است به اطلاق او سبحانه، به اعتبار لاتعیّنش؛ یعنی، حضرت ذاتِ بی‌تقیّد به اعتبار ماعدا و عدم اعتبار ماعدا، و این حضرت را غیب*الغیب* و *أبطن کل الباطن* و هویت *مطلقه* نیز می‌گویند».[3]

کاشانی نیز بر همین نکته تأکید کرده و می‌گوید: «غیبُ الهویة و غیبُ المطلق: هو ذاتُ الحقِّ باعتبار اللّاتَعَیُّن».[4] یعنی: غیب هویّت و غیب مطلق، همان ذاتِ حق به اعتبار بی‌تعیّنی اوست. به این ترتیب، لاتعیّن بودن ذات، به معنی نفی هرگونه تقیید برای آن است. از این رو، به آن مرتبۀ اضمحلال رسوم و اعتبارات هم گفته می‌شود.

عبدالرزاق کاشانی در لطائف‌الأعلام در این‌باره آورده است: «مَرْتَبَةُ اضْمِحْلَالِ الرُّسُومِ هُوَ اعْتِبَارُ اللاتَعَیُّنِ فَإِنَّهُ مَرْتَبَةُ اضْمِحْلَال الرُّسُومِ وَ النُّعُوتِ وَ الْأَسْمَاءِ وَ

---

۱. ر.ک: **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، صص ۳۲۰ –۳۳٤ ؛ **نقدالنصوص**، ص ۲۹ ؛ **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۱، ص ٢٦.

۲. **گلشن راز**، ابیات ٤٨٢–٤٨٣.

۳. **نقدالنصوص**، ص ٢٦.

٤. عبدالرزاق کاشانی، **اصطلاحات الصوفیه**، ص ١٦٨؛ ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، **مبانی و اصول عرفان نظری**، چاپ پنجم، قم، موسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳، صص ۳٤٥ – ۳٥۰.

الصِّفَاتِ فِی أُحدِیَّةِ الذَّاتِ الْمُطلَقَة»[۱]. یعنی: اعتبار لاتعیّن، مرتبهٔ اضمحلال رسوم، نعوت، اسماء و صفات در احدیّتِ ذاتِ مطلق است.

البتّه از جهتی به کار بردن احکام سلبی از جمله «لاتعیّن» نیز، در مقام ذات، صحیح نیست؛ چنانکه کاشانی می‌گوید: «الْوُجُودُ الْبَحْتُ مِنْ حَیْثُ هُوَ وُجُودٌ، لا بِشَرْطِ اللّاتَعَیُّنِ وَ لا بِشَرْطِ التَّعَیُّنِ».[۲] یعنی: وجود بَحت را از حیث حقیقتِ وجودی‌اش، نه می‌توان به شرطِ تعیُّن مقیّد کرد و نه به شرط لاتعیُّن.

به عبارت دیگر، در این مقام، حتّی نمی‌توان گفت که حق‌تعالی موصوف به صفتی هم نیست و اصولاً، وجود در این مرتبه، «وجودِ لابشرط» است؛ یعنی، هیچ شرطی حتی شرطِ اطلاق را نمی‌پذیرد و این امر، بیانگر ناشناختگی مطلقِ ذات است؛ چنانکه عارفان نیز گفته‌اند: لازمهٔ اطلاق حقیقی در مرتبهٔ احدیّتِ جمع‌الجمع، سقوط نِسَب و اضافات است. بنابراین، اسماء و صفات و سایر اشارات و عبارات ثبوتیّه و سلبیّه، در این مرتبه، در ذات حق، مستهلک و نابودند. پس، در مرحلهٔ اطلاق حقیقی، اسم و رسم و صفتی نیست؛ بلکه مرتبهٔ ذات مطلق، صرفنظر از همهٔ اعتبارات ثبوتیّه و سلبیّه است.[۳]

علّت این امر آن است که «سلب» نیز چون «اثبات»، به نوعی قائل شدن به تعیُّن و تشخّصی است؛ یعنی اگر بگوییم «هیچ چیز اینجا نیست»، همین «هیچ» نشان‌دهندهٔ آن است که در ذهن، چیزی در مقابل آن وجود دارد؛ در صورتی که در ذاتِ حق، مقابلی نیست.

---

۱. عبدالرزاق، کاشانی، **لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام**، تصحیح احمد عبدالرحیم السایح، توفیق علی وهبة و عامر النجار، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، ١٤٢٦ق، ص٥٢٠.

۲. عبدالرزاق کاشانی، **شرح فصوص‌الحکم**، چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰، ص٤.

۳. مؤیدالدین جندی، **شرح فصوص‌الحکم**، تصحیح سیّدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص۳۸.

عارفان، تعبیر «کنز مخفی» را توصیفی از این خصوصیّت مقام ذات دانسته و گفته‌اند: در این حدیث الهی که فرموده: کُنْتُ کَنزاً مَخْفِیّاً فَأُحْبَبْتُ أنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْق لأُعْرَفَ. (من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم)، از کُنه غیب و اطلاق ذات الهی و باطن هویّت ازلی به کنز *مخفی* تعبیر شده است.[۱]

در جای دیگر نیز آورده‌اند: «أوَّلُ الْمَرَاتِبِ العِرفانیَّة الْمُحَقَّقَة لِغَیب الْهُوِیَّةِ وَ هُوَ الْإطْلَاقُ الصِّرْفُ عَن الْقَیْدِ وَ الْإطْلَاق وَ الْحَصْرِ فِی أمْرٍ ثُبُوتِیٍّ اَوْ سَلبیٍّ وَ هُوَ المُکَنَّی عَنْهُ *بِالْکَنْزِ الْمَخْفِیِّ* لِکَوْنِهِ أبْطَنَ الْبُطُونِ».[۲] یعنی: اوّلین مرتبهٔ محقّقه برای غیب هویّت، مرتبهٔ اطلاقِ صِرف، عاری از هرگونه قید و اطلاق و انحصار در امر ثبوتی یا سلبی است که از آن به کنز *مخفی* تعبیر می‌شود؛ زیرا ابطنِ بطون است.

به این ترتیب، تعبیر «کنز مخفی» برای ذات، از آن جهت است که «غیب ذات، مقام خفای محض از جمیع تعیّنات، بلکه منزّه از کافّهٔ جهاتی است که با اطلاقِ ذاتی معرّا از قیدِ اطلاق منافات دارد».[۳]

مقام ذات که کنز مخفی و لاتعیّن است، اسم و رسم نیز ندارد از این جهت گفته‌اند: «لَیْسَ فِی مَرْتَبَةِ اللاتَعَیُّنِ وَ الْإطْلَاقِ، حُکْمٌ وَ لا اسْمٌ وَ لا رَسْمٌ وَ لا نَعْتٌ وَ لا وَصْفٌ».[٤] یعنی: در مرتبهٔ اطلاق و لاتعیّن، نه حکمی هست، نه اسمی، نه رسمی، نه نعتی و نه وصفی. ابن ترکه نیز در تمهید القواعد بر همین نکته تأکید کرده و ذات حق را فارغ از اسم و رسم خوانده و می‌گوید: «بِإعتِبَارِ إطْلَاقِهِ الذَّاتِیِّ لا تَرْکِیبَ فِیهِ وَ

---

۱. سعیدالدین فرغانی، **منتهی المدارک فی شرح تائیة ابن فارض**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤٢٨ق، ص ٣٣.

۲. شمس‌الدین محمّد بن حمزه ابن فناری، **مصباح الأنس بین المعقول و المشهود**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۰م، ص ۳۲۸.

۳. سیّد جلال‌الدین آشتیانی، **مقدمه مصباح الهدایة**، ص۲۰.

٤. **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص ۷۰۸.

لَا كَثْرَةَ، بَلْ لا اسْمَ لَهُ مِنْ الْأسْمَاءِ الْحَقِيقِيَّةِ وَ لا رَسْمَ».[۱] یعنی: به اعتبار اطلاق ذاتی، ترکیب و کثرت در ذات حق راه ندارد؛ بلکه هیچ اسم و رسمی نیز ندارد.

در این مرتبه، صحبت از هیچ اسم و صفتی نیست و از این جهت، حق‌تعالی را به اعتبار ذات، لایَنعَت و لایُوصَف می‌خوانند. مقصود این است که مقام ذات به اعتبار لاتعیّن بودن، مرتبهٔ اضمحلال رسوم و نعوت و اسماء و صفات در احدیّت ذات مطلقه است و علم و احاطه به حق‌تعالی، یا توصیف و شهود او از این حیث امکان‌پذیر نیست.[۲]

از این جهت گفته‌اند که حق‌تعالی از حیثِ اطلاق، موصوف به هیچ وصفی یا موسوم به هیچ اسمی نیست: «إعْلَمْ أنَّ الْحَقَّ مِنْ حَيْثُ إطْلَاقِهِ وَ إحَاطَتِهِ، لا يُسَمَّى بِاسْمٍ وَ لا يُضَافُ إلَيْهِ حُكْمٌ وَ لا يَتَعَيَّنُ بِوَصْفٍ وَ لا رَسْمٍ».[۳] یعنی: بدان، همانا حق از حیث احاطه و اطلاقش، نه به اسمی موسوم است، نه حکمی می‌پذیرد، و نه به رسم یا صفتی متعیّن می‌شود.

البتّه باید دقّت داشت که «اسم» در عرفان نظری، معنایی خاص دارد و منظور از آن، ذاتِ حق، به اعتبار صفتی است. پس، چون در مبحثِ اسم، نیاز به اعتبار و اضافه است و ذاتِ حق از هرگونه قید و اعتبار بری است، پس آن را «لا اسم» می‌دانند. و منظور از «لا اسم» بودن همان لاتعیّن بودن است و معنای عرفیِ اسم در اینجا مورد نظر نیست تا این اشکال وارد شود که چگونه ذاتِ لااسم، به نام‌هایی چون غیب هویّت و امثال آن نامیده شده است.

---

۱. صائن‌الدین علی ابن ترکه، **تمهیدالقواعد**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰، ص۱۱۹.
۲. همان، ص۶۳۳.
۳. صدرالدین قونوی، **النصوص**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، ص۱۰.

خصوصیّت دیگر ذات یا همان حقیقتِ وجود حق، مجهول‌الکنه بودن آن است از این جهت گفته‌اند: «حَقِیقَةُ الحَقِّ سُبْحَانَهُ مَجْهُولَةٌ، لا یُحیطُ بِهَا عِلْمُ أحَدٍ سِوَاهُ».[۱] یعنی: حقیقت حق‌تعالی و به تعبیر دیگر مقام ذات، مجهول است و هیچ‌کس جز خود او به آن احاطهٔ علمی ندارد.

ذات حق را از جهت مجهول بودن، به «ظلمت» هم تشبیه کرده‌اند؛ چنانکه فرغانی در منتهی‌المدارک، ضمن بحث از خفای مطلق ذات، آن را حضرت «خفائیهٔ اطلاقیه» و «ظلمت غیب» نامیده است.[۲] وی در جای دیگر نیز، تعبیر «ظلمتِ غیبِ اطلاق» را برای مقام ذات به کار برده است.[۳]

عارفان دیگر نیز از مقام ذات به «نور سیاه» تعبیر کرده‌اند تا شدّت ناشناختگی و مجهول‌الکنه بودن آن را نشان دهند؛ چنانکه شبستری می‌گوید:

سیاهی گر بدانی نورِ ذات است　　　به تاریکی درونْ آبِ حیات است[۴]

مجهول‌الکنه بودن ذات، از جهت لاتعیّن بودن آن است و پیداست که تا تعیّنی و تشخّصی نباشد، علم و آگاهی امکان‌پذیر نخواهد بود. از این روست که علم و آگاهی ما از مرحلهٔ تعیّنات آغاز می‌شود که اوّلین مرتبهٔ آن، ظهورات اسمایی و صفاتی حق‌تعالی است. بنابراین، ذات حق به عنوان هویّتِ مطلقه و غیب‌الغیب از حوزهٔ ادراک و تعقّل بیرون است؛ چون هیچ یک از احکام عقلی را نمی‌پذیرد و نمی‌توان از چونی و چرایی و کمّی و کیفی آن سخن گفت.

از این جهت است که احاطهٔ علمی به ذات حق‌تعالی غیرممکن است. حالتی که از آن به «جهل» تعبیرکرده و گفته‌اند: «الْجَهْلُ بِهَذِهِ الذَّاتِ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ مَعْرِفَتِهَا

---

۱. صدرالدین قونوی، **اعجازالبیان فی تفسیر اُمّ القرآن**، تصحیح سیّدجلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۳۵.

۲. **منتهی المدارک**، ص ٥٦.

۳. همان، ٦٦

٤. **گلشن راز**، بیت۱۲۲.

مُجَرَّدَةً عَنِ الْمُظَاهِرِ وَ الْمَرَاتِبِ وَ الْمُعَيَّنَاتِ»[۱]. یعنی: منظور از جهل به ذات حق، آگاهی نداشتن به آن به صورت مجرّد از مظاهر و مراتب و تعیّنات است. از این رو، گفته‌اند که «وجود، من حیث هُوَ هُو» غیر قابل شناخت است وگرنه در مرتبهٔ تعیّنات اسمایی، شناخت حق امکان‌پذیر است.

منظور از «وجود، من حیث هُوَ هُو»، وجودِ مطلق و صِرف و بدون هیچ تعیّن و تقیّد است.[۲] از این جهت، حقیقت حق یا همان ذات را از حیطهٔ علم و ادراک بیرون دانسته‌اند. ابن‌عربی در فتوحات مکیّه به همین نکته اشاره کرده و می‌گوید: «وَ أَمَّا الْعِلْمُ بِحَقِيقَةِ الذَّاتِ فَمَمْنُوعٌ لا تُعْلَمُ بِدَلِيلٍ وَ لا بِبُرْهَانٍ عَقْلِيٍّ وَ لَا يَأْخُذُهَا حَدٌّ فَإِنَّهُ سُبْحَانَه لَا يُشْبِهُ شَيْئاً وَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ، فَكَيْفَ يُعْرَفُ مَنْ يُشْبِهُ الْأَشْيَاءَ مَنْ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْئاً، فَمَعرفَتُكَ بِهِ إِنَّمَا هِيَ أَنَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».[۳]

یعنی: علم به حقیقت ذات، ممنوع است و با دلیل و برهانِ عقلی نمی‌توان علم و آگاهی به ذات حق حاصل کرد؛ زیرا حق‌تعالی، شبیه هیچ چیز نیست و هیچ چیز نیز شبیه او نیست. پس، چون خداوند مثل و مانند ندارد، شناخت حقیقتِ ذاتِ او غیرممکن است.

قونوی نیز بر همین اساس، علم و آگاهی به حقیقت حق را غیرممکن می‌داند؛ زیرا علم به چیزی به منزلهٔ احاطه بر آن است و علم و احاطه بر ذات حق به حکم آیهٔ «وَ لا يُحيطُونَ بِهِ عِلْماً»[۴] غیرممکن است؛ وی در این‌باره می‌گوید: حقیقت حق، جز با علم او قابل احاطه نیست؛ زیرا حکم مخصوص بر او متعیّن نشده و به وصفی خاص مقیّد نمی‌شود و تمایز و تعیّن و تناهی نمی‌پذیرد و هر چیزی که به وجهی

---

۱. صدرالدین قونوی، **مفتاح الغیب**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۰م، ص ۳۳.
۲. یدالله یزدان‌پناه، **مبانی و اصول عرفان نظری**، ص ۳۲۲.
۳. **الفتوحات المکیّه**، ج۱، ص ۱۱۹.
٤. **قرآن مجید**، سوره طه(۲۰)، آیه ۱۱۰. (خلق را ابداً به او احاطه و آگاهی نیست).

تمایز نیابد، تعقّل و اندیشه در آن ممکن نیست؛ چون عقل نمی‌تواند بر چیزی که نزد او متمایز نشود و به قاعده در نیاید، احاطه حاصل کند.[۱]

از آنچه گفته شد پیداست که «کنه ذات حق و غیب هویّتِ مطلق او تعالی و تقدّس، مُدرَک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس نتواند بود».[۲] به این ترتیب، مقام ذات به علّت متعیّن نبودن به هیچ تعیّن و تشخّص، مجهول‌الکنه بوده و از حیطهٔ اسم و رسم و احاطهٔ اوهام و افکار بیرون است.

تعمّق در متون اهل حق نشان می‌دهد که مشابه همین مفهوم در اندیشهٔ ایشان نیز وجود دارد که اغلب از آن با عناوین «کَس نَزان» و «یا» یاد کرده‌اند. البته در متون ایشان اصطلاحات دیگری از جمله «سرّخانه»، «یانهٔ دَیجور» و «بی‌نشان» نیز دیده می‌شود که خصوصیّات ذکر شده برای آنها نیز، مشابه مفهوم «مقام ذات» یا «غیب‌الغیب» در عرفان نظری است.

باید دانست که واژهٔ «ذات» در متون اهل حق، دارای دو معناست. یکی از معانی آن همین مقام ذات یا غیب‌الغیب است که بی‌چند و چون بوده، از حوصلهٔ علم و احاطهٔ بشر بیرون است و معنای دیگر آن، «فیض»، «تجلّی» یا «مظهریت» است که در قسمت انسان کامل به بحث دربارهٔ آن پرداخته می‌شود.

بنابراین در فصل حاضر، هرجا واژهٔ «ذات» به کار برده شود، منظور همان «غیب‌الغیب» و هویّت مطلقه یا به تعبیر اهل حق، «کَس نَزان» است.

بررسی متون اهل حق نشان می‌دهد که مؤلفه‌های اساسی که برای «مقام ذات» در عرفان نظری بیان شده، در اندیشهٔ اهل حق نیز وجود دارد. از جمله آنکه همواره بر ناشناختگی و مجهول‌الکنه بودن ذات حق تأکید کرده‌اند، به‌طوری‌که از مقام ذات

---

۱. صدرالدین قونوی، **إعجاز البیان فی تفسیر اُمّ القرآن**، ص ۱۰۴.
۲. **نقدالنصوص**، ص ۲۵.

با عناوینی چون «بی‌نشان»، «سِرّخانه» و «کوی کس نَزان» یعنی جایی‌که کسی اطلاعی از آن ندارد، یاد کرده‌اند.

در بحث ظهورات حق و تجلیّات او، «کوی کس نَزان» نخستین بحثی است که در متون اهل حق عنوان شده و همواره پیش از بیان ظهورات از آن یاد شده است. پیر سلیمان سیستانی در کلام «بارگه بارگه» نخستین بند را اینگونه آغاز می‌کند:

اَو کوی کَس نَزان، اَو کوی کَس نَزان بارگهٔ شام وَستن اَو کوی کَس نَزان[1]

یعنی: در جایی که کسی نمی‌داند، قرار داشت. بارگاهِ شاهم در جایی که کسی نمی‌داند، بود.

با دقّت در متون اهل حق، می‌توان دانست که «کوی کَس نَزان»، جایگاهی است که همواره پیش از خلقت از آن یاد می‌شود.

یکی دیگر از پیران ربّانی نیز زمانی‌که می‌خواهد چگونگی آغاز ظهورات حق‌تعالی را بیان کند، نخستین مقام را «سرّخانه» می‌نامد که اطلاعی از آن در دست نیست و می‌گوید:

وست وَ سِرّخانه، وست وَ سِرّخانه بارگهٔ شام لوا وست وَ سِرّخانه[2]

یعنی: در خانهٔ سِرّ قرار داشت، بارگاه شاهم در خانهٔ سرّ قرار داشت.

این دیدگاه اهل حق، همان سخن عارفان دربارهٔ مقام ذات یا غیب‌الغیب است که کسی را به کنه و حقیقت آن راه نیست. عطار در این‌باره می‌گوید:

ز کنه ذاتِ او کس را نشان نیست که هر چیزی که گویی اینْست، آن نیست
اگرچه جانِ ما می پی بَرَد راه ولکن کُنهِ او را کی بَرَد راه؟
چو بی‌آگاهم از جانم که چون است خدا را کُنه چون دانم که چون است؟![3]

---

۱. **نامهٔ سرانجام، یا کلام خزانه**، ص ٤٦.
۲. همان، ص ۸۳.
۳. **اسرارنامه**، ص ۸۷.

و سنایی نیز تأکید می‌کند که فکرها در ذات حق حیران می‌شوند و عقل آدمی توان ادراک چگونگی این مقام را ندارد:

هیچ دل را به کنه او ره نیست — عقل و جان از کمالش آگه نیست

سست جولان ز عِزّ ذاتش، وَهم — تنگ میدان ز کنه وصفش، فهم[۱]

بنابراین از دیدگاه عارفان، میزان اطلاع و ادراک آدمی از مقام ذات (غیب‌الغیب) مانند درک یک نابینایِ مادرزاد از مادر خویش است. به طوری‌که وی می‌داند که مادری دارد، اما نمی‌تواند چگونگی آن را به تصوّر درآورد. به قول سنایی:

ذات او فارغ است از چونی — زشت و نیکو، درون و بیرونی

زانکه اثباتِ هستِ او بَرِ نیست — همچو اثبات مادرِ اعمی است

داند اعمی که مادری دارد — لیک چونی به وهم درنارد[۲]

به دلیل همین ناشناختگی و عدم اطلاع است که مقام ذات یا غیب‌الغیب را به «سیاهی» تشبیه کرده و گفته‌اند:

سیاهی گر بدانی نور ذات است — به تاریکی درون آب حیات است[۳]

در متون اهل حق نیز از مقام غیب‌الغیب، به «یانهٔ دَیجور»[٤] یعنی «خانهٔ بسیار تاریک» تعبیر شده است که نشان دهندهٔ شدّتِ بی‌اطلاعی از این مقام است. در این‌باره در دورهٔ چهلتن آمده است:

نه یانهٔ دَیجور ویش یکتا و فَرد — پی جم میردان مَیلش زیا و نَرد[٥]

---

۱. **حدیقة الحقیقه**، ص ٦١.

۲. همان، ص ۸۲.

۳. **گلشن راز**، بیت۱۲۲.

٤. دَیجور: تاریکی؛ عالم دیجور: غیر از تاریکی چیز دیگری نبود. (سیّد ایمان خاموشی، **لغت‌نامه کلام شیخ امیر**، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸٦، ص ۷).

٥. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ چهلتن، ص ۳۹٤.

یعنی: در خانهٔ تاریک (مقام ذاتِ غیب‌الغیب) خودش، یکتا و فرد بـود. سـپس، میل و رغبت کرد که جمع مردان را برپا کند.

چنانکه پیداست، مصدر ظهورات نیز همین «یانهٔ دَیجـور» دانسـته شـده کـه در آنجا هیچ آفرینشی نبوده و حق‌تعالی یکتا و فرد بوده است و پس از آن میل کرده که ظهورات را ایجاد نماید.

در یکی دیگر از متون اهل حق نیز «خانهٔ دَیجور»، مصدر تجلّیـات و ظهـورات عنوان شده و آمده است:

نَـــه خانـــهٔ دَیجـــور روشـــنی وزو[1]

یعنی: از خانهٔ تاریک (غیب‌الغیب) روشنی انداخت.

و در ادامه برای آنکـه یقـین شـود کـه منظـور، ایجـاد ظهـورات از مقـام ذاتِ غیب‌الغیب است، تجلّیات و ظهورات بعدی نیز بیان شده و به عنـوان نمونـه، عـالم الست را ظهوری از همان «خانهٔ دیجور» و تاریکی محض یاد کرده است:

روشـــنی وزو نَـــه تـــارِ ظلمـــات　　　قلهٔ اَلَستش نَه ویـش کـرد ایجـاد[2]

یعنی: از میانِ تاریکیِ مطلـق، روشـنی انـداخت و جایگـاه اَلَسـت را از وجـود خویش به ظهور رساند.

اصـطلاح دیگـری کـه در متـونِ اهـل حـق، بـرای نشـان دادن ناشـناختگی و مجهول‌الکنه بودن ذات غیب‌الغیب به کار رفته، «بی‌نشـان» اسـت؛ چنانکـه در کـلامِ شیخ امیر با اضافه کردن صفت «بی‌نشان» به «ذات» آمده است:

ذاتِ بـی‌نیشـان چَنـی حُکِـم حَـی　　　جهان کی خروش جیحون بـی پَـی[3]

---

۱. **دیوان سیّد فرضی و یارانش**، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ٦٥٤.

۲. همانجا.

۳ . **دیوان شیخ امیر**، ص ۳۷۷.

یعنی: ذاتِ بی‌نشانِ خداوندِ همیشه زنده، جهان را می‌خروشاند، مانند دریایی عمیق و بی‌نهایت.

در اینجا نیز به نظر می‌رسد که منظور از خروشاندنِ جهان، به ظهور رساندن آن باشد. به عبارت دیگر، ذاتِ بی‌نشان، مصدر ظهورات است و جهانِ هستی، عرصه نمایان شدن همین ظهورات و تجلّیات الهی است.

سایر عارفان نیز اصطلاح «بی‌نشان» را برای بیان خصوصیّت ویژهٔ مقام ذات(غیب‌الغیب) مناسب دانسته‌اند؛ چنانکه عطار می‌گوید:

بی‌نشانِ پاک و بی‌نامی تو راست　　　هست بر قدِّ تو غیب‌الغیب راست[1]

به این ترتیب، عطار تأکید کرده که منظور او از «بی‌نشان»، همان «غیب‌الغیب» یا مقام ذات است. جامی نیز همین مطلب را اینگونه بیان کرده است:

از ذات تو مطلقاً نشان نتوان داد　　　کانجا که تویی، بُوَد نشان‌ها همه هیچ[2]

بی‌نشان بودن، غیب‌الغیب یا «کَس نَزان» از آن جهت است که علم و آگاهی بشر به آن راه ندارد. علّت این عدم آگاهی نیز، این است که عقل انسان با آوردن دلیل و بُرهان و به نوعی مقیّد کردن یک چیز است که به آن آگاهی پیدا می‌کند. به این صورت که برای کسب آگاهی، از مؤلفه‌هایی چون «کَم» و «کیف» و «هَلْ» و مانند آن کمک می‌گیرد تا ماهیت آن چیز بر او روشن شود. امّا در مقام «کَس نَزان» یا ذات (غیب‌الغیب) که این محدودیّت‌ها وجود ندارد، امکان مطرح کردن این سؤالات برای کسب آگاهی هم نیست. جامی دراین باره می‌گوید:

جَلَّ مَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُو　　　لا تَقُلْ کیفَ هُو وَ لا مَا هُو

قدسِ ذاتش چو برتر از کَیف است　　　«کیفَ هُو» گفتن اندرو حیف است

---

۱. **مصیبت‌نامه**، ص ٤٣٨.

۲. **بهارستان و رسائل**، لوایح، ص ٤٦٢.

چون نه نوع آمد و نه جنس او را   پس چه معنی سؤال ما هو را[۱]

عطار نیز تأکید می‌کند که پرسش «چه» و «چند» دربارهٔ غیب هویّت حق بی‌معنی است و در آنجا ازل با ابد توأمانند:

چو آنجا نه چه و نه چند باشد   ازل را با ابد پیوند باشد[۲]

در متون اهل حق نیز، مقام ذات، مبرّا از چونی و چندی توصیف شده است؛ در این‌باره در گفتار ملانیازه آمده است:

ژَ ذات قدیم، بی چرا و چونت[۳]

یعنی: از ذات قدیم تو که چون و چرا در آن راه ندارد.

در اینجا ملانیازه، به صراحت واژهٔ «ذات» را به کار برده و با اضافه کردن صفت «قدیم»، تأکید کرده که منظور او ذاتِ غیب‌الغیب است؛ نه آنکه ذات به معنی فیض مورد نظر باشد. وی در ادامه، با بیان اینکه چون و چرا در «ذات» راه ندارد، مُهر تأیید دیگری بر این سخن نهاده است که منظور او از ذات، همان مقام غیب‌الغیب است که مجهول‌الکنه بوده و بی‌نشان است؛ زیرا ادراک آدمی به آن راه ندارد.

همین نکته در سخن سنایی نیز بیان شده است:

ذاتِ او فارغ است از چونی   زشت و نیکو، درون و بیرونی[٤]

به عبارت دیگر، در مقام ذات(غیب‌الغیب)، تمام سؤالاتی که عقل و ادراک آدمی به کار می‌گیرد تا از طریق آنها نسبت به چیزی اطلاع حاصل کند، ممنوع خواهد بود؛ زیرا تعریف هرچیز، به معنی محدود کردن آن به «حد و رسم» است و ذاتِ حق، محدودیت و تعیّن نمی‌پذیرد.

---

۱. **بهارستان و رسائل**، لوایح، ص ٤٦٠.
۲. **اسرارنامه**، ص ۱۰۷.
۳. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۷.
٤. **حدیقة‌الحقیقه**، ص ۸۲.

یکی دیگر از واژه‌هایی که در بیان مقام ذات به کار می‌رود، واژهٔ «هو»ست که از آن به هویّت حق تعبیر می‌کنند و منظور از آن را مقام غیب ذات می‌دانند. جامی در این‌باره می‌گوید:

«هو» کنایت ز غیبِ ذات شناس   مکنش بر دگر ذوات قیاس[1]

در متون اهل حق نیز اشاره شده است که «مقام هو»، مصدر تجلّیات و ظهورات است؛ جایی که خلیفه شهاب‌الدین، یکی از «هفت خلیفه» می‌گوید:

شام نَه شیوهٔ هو مَکردَش آئین[2]

یعنی: پادشاه من(خداوند) در شیوه(مقام) هو، ظهورات را پی‌ریزی می‌کرد.

در سایر متون اهل حق نیز، بر مصدریّت مقام ذات به عنوان منشأ ظهورات تأکید شده است. از آن جمله، جایی است که به معرفی مقام «کَس نَزان» پرداخته و آن را به عنوان مصدر و منشأ ظهورات ذکر کرده و گفته‌اند:

نَه کوی کَس نَزان گِرد آماین وَی جام[3]

یعنی: همگی از کویِ کَس نَزان به این عالم آمدیم.

در دیوان گورَه نیز، مصدر ظهورات را ذاتِ حق دانسته‌اند؛ جایی که از زبان «داوود» آمده است:

مایَه، نورِ ذات اوّل آخِرَن[4]

یعنی: نور ذاتِ حق که اوّل و آخر است، اصل و مایهٔ همه چیز است.

ویژگی دیگر مقام ذات یا غیب‌الغیب در متون عرفانی، لاتعیّن بودن آن است و از همین‌رو به آن «غیب» گفته می‌شود؛ چون در این مرتبه، کثرات، هنوز به ظهور نرسیده‌اند. در متون اهل حق نیز تأکید شده که در مقام کَس نَزان، هنوز هیچ کثرتی

---

۱. **هفت اورنگ**، سلسلة الذهب، ص ٤.
۲. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ هفتوانه، ص ۲۱٤.
۳. همان، دورهٔ چهلتن، ص ٤۲۸.
٤. **دیوان گورَه**، کلام کماکنان، ص ٤۷۰.

به ظهور نرسیده است؛ بلکه آنجا مقام وحدت محض است که هیچ‌کس اطلاعی از آن ندارد. ملانیازه در بیان لاتعیُّن بودن مقام کَس نَزان و عدمِ وجود کثرت یا ظهورات در آن می‌گوید:

کَس نَزان سِرّ بی، ویش و ویش موات	**بغیرِ ژَ ذات هیچ نُوِی ایجات**
نَه عرش بی، نَه فرش، نَه ماه و نَه خُوَر	**نه لوح، نه قلم، نه چرخِ اختر**
نَه بی کَواکِب، نه بوم و نه بَر	**نه خاک و نه باد، نه آتش، نَه بَحر**
نه شرط بی نه شون، نه جسم و نه جان	**یورتش نَه سِرّ بی، سّرّ نَه کَس نَزان**[1]

یعنی: سِرّی بود که کسی اطلاعی از آن نداشت، خودش بود و خودش، و غیر از ذات، هیچ نبود و هیچ چیز ایجاد نشده بود. نه عرش بود و نه فرش؛ نه ماه بود و نه خورشید. نه لوح بود و نه قلم؛ نه آسمانها بودند و نه افلاک. نه ستارگان ایجاد شده بودند و نه زمینی بود. نه خاک بود و نه باد؛ نه آتش بود و نه دریا نه قاعده و قانونی بود و نه جسمی و جانی. وجود حق، سِرّی بود که در مقام کَس نَزان قرار داشت.

چنانکه از ابیات ذکر شده پیداست، از دیدگاه اهل حق، در مقام «کَس نَزان»، هنوز کثرت و ظهوری صورت نگرفته است. همین امر نشان می‌دهد که منظور از «کَس نَزان»، همان ذات غیب‌الغیب و لاتعیّن است. در تذکرهٔ اعلی، در بیان لاتعیُّن بودن مقام ذات و عدم وجود کثرت در آن آمده است: «خود بود و خود دید و خود گفت و خود شنید. نه آسمانی بود و نه زمینی، نه مَلَک و نه پری و نه آدمی بود».[2]

«عابدین» نیز زمانی که به بیان مراتب ظهورات حق پرداخته، جایگاهی را عنوان می‌کند که در آنجا هیچ‌چیز نبوده و به عبارت دیگر، هنوز کثرتی به ظهور نرسیده است:

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۸.
۲. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۵.

هَبـــو نَبـــو، هیچـــی نَبـــو **نَــه ژَن، نَــه کُــر، کِچــی نَبــو**
نَـــه زَوی، نـــه آســـمان نَبـــو **نــه پیــر و خــان و مــان نَبــو**[1]

یعنی: بود(هستی) نبود. هیچ چیز نبود. نه زن بود، نه پسر و نه دختر. نـه زمـین بود و نه آسمان، نه پیر بود و نه خان و مان.

در گفتار ملانیازه، صورت روشن‌تری از این دیدگاه که مبنی بر لاتعیّن دانسـتن ذات است، دیده می‌شود؛ به این ترتیب که با به کار بردن واژهٔ «ذات» نشان می‌دهـد کـه منظـور او از جایگـاهی کـه در آن کثرتـی بـه ظهـور نرسـیده، همـان «مقـام ذات»(غیب‌الغیب) است. وی تأکید کرده که در آن جایگاه، جز ذات پاک حق، هـیچ چیز نبوده و سپس با نام بردن از ظهوراتی چون لوح، قلم، عرش، فرش، روز، شـب، بحر، برّ و حتّی فرشتگان مقرّب، چون جبرئیل و اسرافیل و دیگر فرشـتگان، و بیـان عدم وجود آنها در آن مقام، عدم وجود کثرت و ظهورات را در مقام ذات بیان کـرده است. به این ترتیب بر لاتعیّن بودن این مقام تأکید کرده، می‌گوید:

سَـوا *ذاتِ پـاک*، مُخبِـر کَـس نـوی **غیـــر ژَ دَس اَو بـــالا دَس نـــوی**
یگانَــه یَــک تــن، یَکــتَن تنهــا بــی **ســتّار و ســرپوش، سِــرّ مُحَیــا بــی**
نَه عرش بی نَه فرش، نه شو بی نَـه رو **نَه لـوح، نَـه قلـم، نَـه هـو نَـه مَنهـو**
مَلَــک‌الامــین نَــه درگــاش نــوی **چتـــر بارگـــاه ســـراپاش نـــوی**
مَلَـــک مُقـــرّب، حـــاملان نـــوی **اســرافیل صــورَش نَــه فرمــان نــوی**
لــوح چَنــی قلــم، مَلَکــان نــوی **ارض و بحــر و بَــرّ، و یکســان نــوی**
خُلاصــه کــلام ذی حیــات نــوی **اِنس و جــنّ و وحــش، مافیـات نـوی**
موجـود هَـر اَو دَم، ذات صـفات بـی **بَحرالبحرین بی، جهـان ظُلْمـات بـی**[2]

---

۱. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ عابدین، ص ۵۱۰.
۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، صص ۱۳۷ – ۱۳۸.

یعنی: غیر از ذات پاک حق‌تعالی، خبری از هیچ کس نبود. غیر از دست او بالادستی نبود. خداوند، یگانه و تنها بود. پوشانندۀ اسرار بود و در جایگاه سرّ بود. نه عرش بود و نه فرش؛ نه شب بود و نه روز؛ نه لوح بود و نه قلم؛ نه هو بود و نه مَنهو. مَلَک‌الامین در درگاهش نبود، و هنوز آسمانها که چون چتر بارگاهی است، آفریده نشده بود. فرشتگان مقرّب و حاملانِ عرش، نبودند. هنوز اسرافیلی نبود که فرمان دمیدن به صور داشته باشد. لوح و قلم هم مثل فرشتگان، هنوز ایجاد نشده بودند. زمین و دریا و خشکی، همگی نبودند. خلاصۀ کلام آنکه، هیچ‌کس و هیچ‌چیز، صاحب حیات نبود. انسان و جنّ و حیوانات وحشی و تمام ماسوی‌الله، نبودند. در آن هنگام، موجودِ حقیقی، تنها ذات و صفات حق بود. دریای بی‌نهایتی بود و جهان، سیاهیِ محض بود.

چنانکه پیداست، ملانیازه، مقام ذاتِ غیب‌الغیب را به خوبی توصیف کرده و تأکید می‌کند که غیب‌الغیب، پیش از ظهور مخلوقات و وقوع کثرت بوده و به این ترتیب، بر لاتعیّن بودن ذات تأکید کرده است. از سوی دیگر مقامِ ذات(کَس نَزان) را از جهت آنکه هیچ کس اطلاعی بر کم و کیف آن ندارد، به دریایی بی‌نهایت و تاریک تشبیه کرده است. ملانیازه با صراحت بیان می‌کند که پیش از ایجاد هرگونه کثرتی، ذات و صفاتِ حق، موجود بوده‌اند.

نکته‌ای که باید به آن توجّه داشت، این است که در مقامِ ذاتِ غیب‌الغیب، اگرچه هنوز تعیّن و کثرتی صورت نگرفته و اسماء و صفات الهی از هم متمایز نشده‌اند، امّا این به معنای عدم وجود صفات در مقام ذات نیست؛ زیرا صفات حق‌تعالی از ذات او جدا نیستند؛ چرا که جدایی ذات از صفات، مستلزم نیازِ ذات به صفات است و نیاز و نقص در ساحت قدس الهی راه ندارد. نکته اینجاست که اسماء و صفات الهی به نحو اطلاقی در مقام ذات موجودند، به صورتی که همگی عین یکدیگر و عین ذات‌اند.

اصولاً منظور از «اطلاق» در مقام ذات بیانگر همین مطلب است. یعنی «مراد از اطلاق حق در اینجا، تنها اطلاق در مرتبهٔ مفهومی نیست؛ بلکه مراد از مطلق، در واقع، حقیقتی است که هویّت وجودیِ اطلاقی دارد، به گونه‌ای که همه‌چیز را فراگرفته و در همه جا حاضر است... همهٔ احکام را می‌پذیرد، اما هرگز در هیچ وصفی، منحصر و محدود نمی‌شود».[۱]

یکی دیگر از اصطلاحاتی که در متون اهل حق برای معرفی مقام ذات یا غیب‌الغیب به‌کار رفته، اصطلاح «یا» ست. به طوری‌که در این متون تأکید می‌شود که در مقام «یا» هیچ تعیّن و کثرتی وجود ندارد؛ چنانکه در کلام شیخ امیر آمده است:

اوسا پادشام نَه لوحِ یا بی   نَه ارض، نه سما، نه ثریّا بی[۲]

یعنی: آن هنگام که پادشاه(حق‌تعالی) در مقام «یا» بود؛ نه زمینی بود ونه آسمان و ستارگانی.

وی همچنین، در ادامه توضیح می‌دهد که این مقام، منشأ و مصدر سایر تجلّیات و ظهورات گشته و نخستین تجلّی و ظهور آن به صورت دُرّی بوده است که در ادامهٔ کتاب، در قسمت «تعیّن اوّل» به بحث دربارهٔ آن پرداخته می‌شود.

خان الماس نیز مقام «یا» را مقام ذات معرفی کرده و می‌گوید:

ذات حق یا بی، ذاتِ حق یا بی[۳]

یعنی: ذات حق، در مقام «یا» بود.

وی در ادامه، توضیح می‌دهد که در این مقام «یا»، کثرت وجود نداشته؛ بلکه تنها ذات حق بوده که همچون دریایی بی‌نهایت بوده است:

اَوسا که نَه لوح نَه ثریّا بی   نَه عرش بی، نَه فرش، جهان دریا بی[٤]

---

۱. یدالله یزدان‌پناه، **مبانی و اصول عرفان نظری**، ص ۳۰۵.
۲. **دیوان شیخ امیر**، ص٦٥.
۳. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص ٦٩؛ **بیاض یاری**، گُفتار خان الماس، ص ٦٥.
٤. همانجا.

یعنی: آن‌گاه که نه لوحی بود و نه زمینی آفریده شده بود؛ نـه عـرش بـود و نـه فرش، و جهان، دریایی بی‌نهایت بود.

پیداست که در اینجا، منظور از «دریا بودن جهان»، عالمِ ذات است که به دریایی بیکران تشبیه شده؛ زیرا پیش از آن تأکید می‌کند که عرش و فرش و لوح هم آفریده نشده بودند و هنوز زمینی پدید نیامده بود تا دریایی هم باشد.

خان الماس در ادامه، مقام «یا» را منشأ ظهورات دیگر معرفی می‌کنـد و معتقـد است که نخستین ظهور این مقام، به صورت دُرّی بوده و سپس، سـایر ظهـورات، از آن تجلّی نخستین پدید آمده‌اند.[1]

برخی محققان نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته‌اند، همین نظـر را تأییـد کرده و معتقدند که در بررسی تطبیقی آرای اهل حق با عرفان اسلامی، باید «مرتبهٔ *یا* با مرتبهٔ غیب‌الغیوب و هویّت مطلقه که لا اسم و لا رسم له می‌باشد، مقایسه شود».[2] زیرا مرتبهٔ «یا»، نخستین مقام و مرتبه‌ای است که در هستی‌شناسی اهل حق ذکر شده است و تأکید کرده‌اند که در این مرتبه، کثرتی موجود نبوده و خلقتی صورت نگرفته است. از سوی دیگر، بعد از ذکر این مقام است که شاهد بیان ظهـورات و تجلّیـات الهی هستیم که همگی از این مرتبه نشأت گرفته‌اند.

خلاصهٔ سخن آنکه، بررسی متون اهل حق نشان می‌دهد که ایشان به مقام ذات غیب‌الغیب با خصوصیّات ویژهٔ آن آشنایی داشته‌اند، امّا اصطلاحاتی که برای معرّفـی این مقام به کار برده‌اند با عرفان نظری متفاوت است. البته این امری بدیهی است که مسالک مختلف عرفانی در دوره‌های متفاوت تاریخی، اصطلاحات متفاوتی را بـرای

---

۱. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص ۶۹؛ **بیاض یاری**، گُفتار خان الماس، ص ۶۵.

۲. منصور رستمی، **تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حق)**، ص۱۸۱.

بیان حقیقتی واحد به کار بگیرند؛ چنانکه در آثار عارفان مسلمان این امر مشهود است.[1]

به همین ترتیب، در متون اهل حق نیز، برای بیان مقام ذات از اصطلاحات خاصّی استفاده شده که بیانگر ویژگیهای خاص این مقام نیز هست. از آن جمله، اصطلاح «کَس نَزان» است؛ یعنی «جایی که کسی اطلاعی از آن ندارد». این اصطلاح به خوبی معرّف مجهول‌الکنه بودن و ناشناختگی ذاتِ حق‌تعالی است که علم و ادراک آدمی به آن راه ندارد.

در متون اهل حق، برای بیان شدّت این ناشناختگی، از تعبیر «یانهٔ دیجور»، یعنی «خانهٔ بسیار تاریک» استفاده شده است. همین تعبیر از مقام ذات به سیاهی مطلق، در آثار عارفان دیگر، چون شبستری و شارحان ابن‌عربی نیز دیده می‌شود. از دیگر اصطلاحات استفاده شده در متون اهل حق برای معرفی مقام ذات، «سرّخانه» و «بی‌نشان» است که تأکید دیگری بر ناشناختگی ذات است.

همچنین در متون اهل حق، علّت این بی‌نشانی و ناشناختگی را از آن جهت دانسته‌اند که در مقام ذات، «چون و چرا» راه ندارد؛ زیرا پاسخ دادن به هر کدام از این سؤالات، مستلزم محدود کردن ذات به کیفیتی خاص است و در ذاتِ بی‌نشان، محدودیت و تعیّنی وجود ندارد؛ بنابراین، امکان شناخت حاصل کردن از ذات با اینگونه سؤالات امکان‌پذیر نیست.

اصطلاح دیگری که در متون اهل حق، برای بیان مقام ذات استفاده شده، «یا» است که خودِ اصطلاح، بیانگر چگونگی این مقام است؛ زیرا اصطلاح «یا»، همچون «هو» که در عرفان نظری برای ذاتِ غیب‌الغیب به کار می‌رود، نوعی ابهام و ناشناختگی در خود دارد و بیانگر آن است که در این مقام، هنوز اسمی وجود ندارد تا حق‌تعالی به آن موسوم شود.

---

۱. ر. ک: **فروغ رخ ساقی**(اندیشهٔ تجلّی در ادب عرفانی فارسی، قبل و بعد از ابن‌عربی)، صص ۲٦٦–۲۷۸.

از سوی دیگر، در متون اهل حق، همواره تأکید شده که در مقام «کَس نَزان/ یا»، هیچ کثرتی وجود ندارد و این مقام، پیش از هر خلقت و آفرینشی وجود داشته است. همچنین، تأکید کرده‌اند که این مقام، با وجود بی‌تعیّنی و عدم کثرت، مصدر و منشأ همهٔ ظهورات و کثرات است.

تمام این موارد نشان می‌دهد که در دیدگاه هستی‌شناسانهٔ اهل حق، مقام ذاتِ غیب‌الغیب(کَس نَزان/ یا) شناخته شده و مورد توجّه بوده است. همچنین، تمام خصوصیّاتی که در عرفان اسلامی برای این مقام ذکر شده، در اندیشهٔ اهل حق نیز دیده می‌شود، هرچند اصطلاحات ویژهٔ خود را برای معرفی این مقام به کار برده‌اند.

همین امر نشان می‌دهد که دیدگاه هستی‌شناسانهٔ اهل حق، ویژهٔ خودِ این مکتب فکری و آیین عرفانی است و با وجود شباهتهای بسیاری که با عرفان نظری دارد، اما بر گرفته از آن نیست. همچنانکه شباهت دیدگاه هستی‌شناسانهٔ عارفانی چون سنایی و عطار با عرفان نظری و دیدگاه‌های ابن‌عربی، دلیل تبعیّت آنها از مکتب ابن‌عربی نیست؛ چرا که آنها سالها پیش از ابن‌عربی این دیدگاه را مطرح کرده‌اند و اصولاً نمی‌توانند متأثر از مکتب او باشند.

فصل ششم

مراتب تجلّیات وجود
(حضرات خمس)

عارفان که معتقد به یگـانگی وجودنـد، مخلوقـات و موجـودات را تجلّیـات و مراتبِ وجودِ یگانه می‌دانند. ایشان در یک تقسیم‌بنـدی کلّـی، پـنج مرتبـه را بـرای ظهورات الهی در نظر می‌گیرند و از آنها به حضرات خمس(مراتب پنج‌گانۀ وجـود)، تعبیر می‌کنند. شارحان مکتب ابن‌عربی اکثراً بر ایـن امـر توافـق داشـته و گفتـه‌انـد: «کانَتِ الْحَضَرَاتُ الْإِلَهِیَّةُ الکُلیّةُ خَمْساً».[1] یعنی: حضـرات(مظاهر) الهـی، شـامل پـنج مرحلۀ کلّی است. همچنین، در جای دیگر آورده‌اند: «الْمَرَاتِبُ الکُلّیـةُ مُنْحَصِـرَةٌ فِـی خَمْسِ مَرَاتِب».[2]یعنی: مراتب کلّی، منحصر در پنج مرتبه است.

به این ترتیب، باید گفت که عارفان «برای تبیـین کثـرتِ ظهـورات حـق‌تعـالی (موجودات)، به مراتب طولیِ وجود قائل شده‌اند و حضرات خمس(مراتب پنج‌گانـۀ وجود)، نظریۀ ایشان دربارۀ تعداد و کیفیّت این مراتب است».[3]

منظور از «حضرت»، همان «مظهر» است. یعنی چیزی که محل حضور و ظهـورِ حق باشد. به عبارت دیگر، نام‌گذاری مراتبِ تجلّیات به حضرات، «به اعتبار حضـور حق در این مراتب و مظاهر، و حاضر بـودنِ ایـن مراتـب نـزد حـق‌تعـالی اسـت».[4] بنابراین، حضرات خمس، همان پنج مرتبۀ اصلی برای ظهورات حق‌تعالی است.

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۹۰

۲. **منتهی المدارک**، ج ۱، ص ٤۳.

۳. مرتضی کربلایی، «**حضرات خمس**»، ص ٥٤۳.

٤. همانجا.

البته به مقام ذات، «حضرت» اطلاق نمی‌شود؛ چون این مقام، لاتعیّن بوده و در آنجا هنوز ظهوری صورت نگرفته است. در صورتی که در حضرات، بحث از تنزّلات و تعیّنات ذات است؛ چنانکه خوارزمی در شرح فصوص‌الحکم می‌گوید: «بدان که تمییز ذات را در هر مرتبه و حضرت از این مراتب و حضرات، بدان اعتبارات که ذکر کرده باشد، تعیّنات گویند و تجلّیات نیز خوانند و بعضی آن را تنزّلاتِ وجود نام نهند».[1] پس، از آنجا که حضرات و تجلّیات، مراتبِ تمایز یافتنِ ذات هستند، خودِ مقامِ ذات را شامل نمی‌شوند؛ بلکه مقام ذات، منشأ و مصدر این تجلّیات و ظهورات محسوب می‌شود.

ترتیب حضرات خمس، در آثار شارحان ابن‌عربی، متفاوت است. در این میان، پذیرفتنی‌ترین تقسیم‌بندی و نام‌گذاری، در شرح فصوص‌الحکم قیصری دیده می‌شود. وی، علاوه بر ذکر حضرات خمس، به بیان عوالمی که نتیجهٔ تجلّیِ هر یک از حضرات است نیز می‌پردازد. بر این اساس، از تجلّیِ هر حضرت، یک عالم، پدید می‌آید و به این ترتیب، عوالم مختلف به ظهور می‌رسند.

قیصری حضرات کلّی را مترادف با عوالم اصلی دانسته و می‌گوید: «فَصارَتِ العَوالِمُ الکُلیَّةُ وَ الحَضَراتُ الاصلیَّةُ خَمساً: عالَمُ الأعیانِ الثّابتَةِ وَ هِیَ عالَمُ الغَیبِ المُطلَقِ، وَ عالَمُ الجَبَروتِ، وَ عالَمُ المَلَکوتِ، وَ عالَمُ المُلکِ، وَ عالَمُ الانسانِ الکاملِ».[2] براین اساس، مراتب وجود و عوالم کلّی، عبارت خواهند بود از: ۱- غیب مطلق، ۲- جبروت، ۳- ملکوت، ٤- مُلْک، ٥- انسان کامل.

حضرت نخست یا غیب مطلق را به دو مرتبهٔ احدیّت و واحدیّت یا تعیّن اوّل و ثانی تقسیم می‌کنند. این دو مرتبه، منسوب به حق و موطنِ علم حق‌اند که تجلّی ذات بر ذات است. سه حضرت دیگر، منسوب به کَوْن(خلق) و خارج از موطن علمِ

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ص ۲۵.
۲. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۹۰.

حق‌اند که شامل مرتبهٔ ارواح مجرّده (جبروت)، مرتبهٔ مثال (ملکوت) و مرتبهٔ اجسام (مُلْک) است. مرتبهٔ آخر نیز، جامع تمام مراتب قبلی است که همان مرتبهٔ انسان کامل است.

در نوشتار حاضر نیز، بر همین اساس، به بررسی هر یک از این حضرات، در آثار ابن‌عربی و شارحان مکتب او و دیگر عارفان مسلمان پرداخته، سپس، به پیگیری وجود خصوصیّات ویژهٔ هر مرتبه از ظهورات الهی در متون اهل حق می‌پردازیم تا از این طریق، وجود اندیشهٔ ظهور و تجلّی به عنوان دیدگاه هستی‌شناسانهٔ اهل حق مشخص شود.

حضرت اوّل: غیبِ مطلق

اوّلین حضرت از حضرات خمس، حضرتِ غیب مطلق است. قیصری در شرح فصوص‌الحکم دربارهٔ این مرتبه می‌گوید: «أوّلُ الْحَضَراتِ الکُلّیّةِ، حَضرَةُ الْغَیْبِ الْمُطْلَقِ».[۱] یعنی: اوّلین حضرت از حضرات کلیّه، حضرت غیب مطلق است. علّت نام‌گذاری این حضرت به «غیب»، به واسطهٔ غیبت اشیاء کَوْنیّه در آن است؛ یعنی در این مرتبه، هنوز تجلّیات عینی و عوالم خلقی(جبروت، ملکوت و مُلک)، ظهور نیافته‌اند؛ چون اعیانِ ثابته، با وجودِ تحقّق و ثبوت در این مرتبه، هنوز در حضرتِ علم‌اند و صورت عینی نیافته‌اند.

برای تشخیص این مرتبه از مقامِ ذاتِ غیب‌الغیب، قید اطلاق به آن اضافه شده و به صورت «غیبِ مطلق» درآمده است. چون مقامِ ذات، مقیّد به قیدِ اطلاق هم نیست؛ از این رو، به آن «لابشرط»، «غیب‌الغیب» و «مطلقِ وجود» گفته می‌شود. امّا زمانی که قید اطلاق می‌پذیرد، به صورت «وجودِ مطلق» یا «وجود، به شرط لا» در می‌آید که همان «غیبِ مطلق» است.

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۹۰.

منظور از «وجود به شرط لا»، آن است که همهٔ نسبت‌ها و اعتبارات از او سلب می‌شود. البتّه باید دانست حضرت غیب مطلق، شامل دو مرتبهٔ «احدیّت» و «واحدیّت» است و سلب اعتبارات، مربوط به مرتبهٔ احدیّت است که اسماء و صفات در آن، حالت اندماجی و تمایز نیافته دارند. از این رو، جامی نام این مرتبه را «حضرت و مرتبهٔ غیب و معانی» ذکر کرده تا شامل هر دو مرتبهٔ احدیّت و واحدیّت باشد. وی سپس، در تعریف این حضرت می‌افزاید: «و آن، حضرتِ ذات است، بِالتَّجَلِّی وَ التَّعَیُّنِ الْاوّلِ وَ الثّانِی وَ ما اشتَمَلا عَلَیْهِ مِنَ الشُّؤُونِ وَ الِاعْتِبَارَاتِ أوّلاً وَ الحَقایقِ الإلهیةِ وَ الکَوْنیةِ ثَانِیًا».[1]

در این حضرت است که تجلّی اوّل یا «فیض اقدس» به وقوع می‌پیوندد. فیض اقدس، همان «تجلّی ذات بر ذات است و نتیجهٔ آن، ایجاد موجودات در هیأت علمی یا در علم خداوند، با استعدادهای ویژهٔ آن‌هاست».[2] بنابراین، برای شناختِ بهترِ «حضرت غیب مطلق» لازم است، مراتب آن که همان «تعیّن اوّل و ثانی» یا «احدیّت» و «واحدیّت» است، به طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

تجلّیات اوّل و ثانی که به آنها تعیّنات اوّل و ثانی هم گفته می‌شود، جزء صُقع ربوبی[3] هستند؛ یعنی، تجلّیاتِ ذات بر ذاتند؛ چون در این دو تجلّی، هنوز تعیّنات کَوْنی(خلقی) و وجودهای امکانی پدید نیامده‌اند. این تجلیّات از آن جهت در عرفان دارای اهمیّت‌اند که پرداختن به آنها در انحصار عارفان اهل معرفت است و فیلسوفان و دیگر عالمان به بحث دربارهٔ این تجلّیات نمی‌پردازند و بحث آنها اصولاً

---

۱. **نقدالنصوص**، ص ۳۱.

۲. اصغر دادبه، «**تجلّی**»، ج۱٤، ص۵۹۲.

۳. آنگاه که فلاسفه و متکلّمان بخواهند کلمهٔ مکان و محل و جای و مترادفات آن را در مورد باری تعالی به کار ببرند، کلمهٔ صُقع را استعمال می‌کنند و صُقع ربوبی یا صُقع واجب می‌گویند. ظاهراً این کلمه را نخست شیخ اشراق در این مورد به کار برده است.(**لغت‌نامه دهخدا**، ذیل صُقع واجب)

مربوط به تعیّنات خلقی است.[۱] این موضوع، ضمن بررسی خصوصیّات ویژهٔ تعیُّنات اوّل و ثانی، روشن‌تر خواهد شد.

۱. سیّد یدالله یزدان پناه، **مبانی و اصول عرفان نظری**، ص۳۵٦.

تَعَیُّن اوّل: مرتبهٔ احدیّت/ دُرّ

محقّقانِ عرفان نظری، اصطلاح «احدیّت» را برای بیان مفاهیم متفاوتی استفاده کرده‌اند؛ به طوری که قیصری و کاشانی، این اصطلاح را برای تبیینِ ویژگی‌های «مقام ذات» به کار برده‌اند. قیصری، اصطلاح «احدیّت ذاتیّه» را به کار برده که عبارت از مقام ذات، من حیث‌الذّات است و منظور او، همان مقام ذات، فارغ از صفات است که مطلقِ وجود و لابشرط است. پس، به نظر او «احدیّت»، تعیّن محسوب نمی‌شود.

امّا گروه دیگری چون: صدرالدین قونوی، مؤیدالدین جندی و سعیدالدین فرغانی، این اصطلاح را برای تبیین ویژگی‌های تعیّن اوّل به کار گرفته‌اند. به این ترتیب، از دیدگاه آنان، بعد از مقام ذات، مرتبهٔ احدیّت(تعیّن اوّل) و سپس، مرتبهٔ واحدیّت(تعیّن ثانی) قرار می‌گیرد.[1] در نوشتار حاضر نیز تقریر دوم مبنای کار قرار گرفته و بر همین اساس، به بررسی ویژگی‌های مرتبهٔ احدیّت به عنوان تعیّن اوّلِ وجود، پرداخته می‌شود.

پیش از این گفته شد که منظور از «تعیّن»، چیزی است که باعث امتیاز و تشخیص هر چیز از غیرِ خودش می‌شود. البته در هستی‌شناسیِ عرفانی، «تعیّن، بیشتر به معنای تمیّز ذات حق‌تعالی در هر مرتبه از مراتبِ ظهور است».[2] نخستین تعیّن از تعیّنات حق‌تعالی، پس از مقام ذات که مقام اطلاق مقسمی است، مرتبهٔ

---

۱. مرتضی کربلایی، «**سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی، بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی**»، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۴۰، زمستان ۱۳۸۷، ص۱۲۶ .

۲. سیّدیحیی یثربی، «**تعیّن**»، مندرج در: دانشنامه جهان اسلام، ج۷، صص۵۷۴-۵۷۷؛ همچنین ر.ک: **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ص ۲۵.

احدیّت است؛ چنانکه جامی در بیانِ مراتب تنزّلاتِ وجود، آن را اوّلین مرتبه خوانده و می‌گوید: «[حقیقت وجود] را مراتب تنزّلات است. علماً و عیناً– که به اعتبار آن، متعلّق ادراک و کشف و شهود می‌گردد: و اوّل مراتب تنزّلات وی– علماً– تنزّل وی است به شأنی کلّی– جامع مر جمیع شئون الهیّه و کَوْنیّهٔ ازلیّهٔ ابدیّه را... [که] اگر با آن ملاحظهٔ انتفاء اعتبارات کنند، احدیّت گویند».[1]

محققان دربارهٔ علّت نام‌گذاری این مرتبه به تعیّن اوّل گفته‌اند: «وَ إِنَّمَا سُمِّیَ بِالتَّعَیُّنِ الْاوّلِ لِأَنَّهُ أوّلُ تَعَیُّنٍ امْتَازَ بِهِ الاِسْمُ الظَّاهِرُ مُحِیطاً بِمَا احْتَواهُ مِن التَّعَیُّنَاتِ وَ الشُّؤُونِ عَنِ الاِسْمِ الْبَاطِنِ وَ مَرْتَبَةِ اللاتَعَیُّنِ».[2] یعنی: به واسطهٔ اینکه این مرتبه، اوّلین تعیّنی است که از طریق آن، اسم «الظاهر»، که دربردارندهٔ تعیّنات و شئون است، از اسم «الباطن» که مرتبهٔ ذاتِ لاتعیّن است، تمایز می‌یابد، به آن تعیّن اوّل گفته می‌شود.

برخی دیگر نیز در تعریف این مرتبه، آن را علم ذات به خودش از جهت احدیّت جمعی دانسته‌اند: «عِلمُ الذاتِ بالذاتِ مِن حیث الاحدیَّةِ الجَمعیَّة».[3] یعنی: مرتبهٔ علم حق‌تعالی به ذات خود از جهت احدیّت جمعی. منظور از احدیّت جمعی، آن است که در این مرتبه، کثرت واقعی وجود ندارد؛ چون اسماء و صفات در آن به صورت اندماجی‌اند.

بنابراین، در این مرتبه میان اسماء الهی، نه امتیاز و اختلافی هست و نه اتّفاق و ائتلافی. یعنی، اسماء متقابله، چون هادی و مُضِل هم تمایز نیافته‌اند. از این رو، از آن به «وحدت اطلاقی» تعبیر می‌شود؛ چنانکه جامی می‌گوید: «اوّل جلوه که کرد به

۱. عبدالرحمن جامی، **اشعة اللمعات**، تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۳، صص ۳۴– ۳۵.
۲. **نقدالنصوص**، ص ۳٤.
۳. **مبانی و اصول عرفان نظری**، ص۳٥٦.

صفتِ «وحدت» بود. پس، حکم همهٔ اسماء در این مرتبه مساوی است. اوّل تعیّنی که از غیب هویّت ظاهر گشت، وحدتی بود که اصل جمیعِ قابلیات است و او را ظهور و بطون مساوی بود».[۱]

بود جمله شئون حق ز ازل — مندرج در تعیّن اوّل
همه بالذّات متّحد با هم — همه در ضمن یکدگر مُدغَم
همه در ستر جمع متواری — همه از فرق و حکم او عاری[۲]

به واسطهٔ همین عدم وجود کثرت است که به این مرتبه، «وجود به شرط لا» می‌گویند؛ چون «نسبت به تعیّناتِ امکانیّه به شرط لا است».[۳] به عبارت دیگر، احدیّت، همان ذات است، با این شرط که چیزی همراهش نباشد. یعنی، نوعی قید و تعیّن پذیرفته که همان قید «اطلاق» است.

البته این مسأله، سبب کثرتِ حقیقی در این مرتبه نیست و ذات، «به عینِ علم به ذات، عالم است به جمیعِ اسماء و صفات، به وجودِ جمعیِ اجمالی وَ الْحَقّ یرِیَ الکُلّ فِی هَذَا الْمَقَامِ رُؤیَة مُفَصَّل فِی الْمُجْمَلِ، به وصف عدم تناهی و عدم محدودیّت».[٤] پس، مرتبهٔ احدیّت، «به نحو وحدت و کلیّت، مشتمل بر حقایق الهیّه و کَوْنیّه و اصلِ جمیعِ حقایق مفصّله و مادة المواد جمیعِ اصول و فروعِ فاعلیّه و قابلیّه است».[۵]

حقایق الهیه و کثرات اسمائی و صفاتی، در مرتبهٔ احدیّت، به صورت اندماجی‌اند. از این رو، «مرتبهٔ احدیّت» بسیار شبیه «مقام ذات» است؛ با وجود این، مرتبهٔ احدیّت «در نهایت، متعیّن است و تعیّن آن، همان غلبهٔ جهتِ وحدت در آن

---

۱. **نقدالنصوص**، ص ٣٤.
۲. **هفت اورنگ**، سلسلة الذهب، صص ٧١-٧٠.
۳. سیّد جلال‌الدین آشتیانی، **پیشگفتار نقدالنصوص**، ص ٤١.
٤. همو، **مقدمه تمهید القواعد**، ص ٦٧.
۵. همو، **مقدمه مصباح‌الهدایه**، ص ٤١.

است».[1] منظور از این تعیّن، «علمِ ذات به ذات، از حیث وحدتِ حقیقی و بدون لحاظِ کثرات است».[2] بنابراین، کثرات به صورت بالفعل در این مرتبه حضور ندارند؛ بلکه به صورت بالقوه و اندماجی‌اند که منشأ تفصیل و کثرت در مراحلِ بعدی خواهد شد.

مرتبهٔ احدیّت، نزد محقّقانِ عرفان نظری، به نام‌های متعدّدی موسوم است. از آن جمله، می‌توان «حقیقت محمّدیه»، «مقام أو أدنی»، «حضرت الجمع و الوجود»، «حضرت احدیة الجمع» و «نَفَس رحمانی» را نام برد. دربارهٔ علّت نامگذاریهای متعدد این مرتبه گفته‌اند: برخی از بزرگان از تعیّن اوّل، از حیث برزخیّت آن، به «حقیقة الحقایق» تعبیر کرده‌اند. علّت این امر، کلیّت این مقام است و اینکه تعیّن اوّل، اصل تمام اعتبارات و تعیّنات است... برخی دیگر، آن را «برزخ اکبر» نامیده‌اند که جامع تمام برزخ‌ها و اصلِ ساری در همهٔ آن‌هاست. شرع نیز از تعیّن اوّل به مقام «أو أدنی» تعبیر کرده است؛ زیرا این تعیّن، باطن مقام «قاب قوسین»(تعیّن ثانی) است... و این مقامی است که از دو قوسِ وجوب و امکان(تعیّن ثانی) به حضرت حق نزدیک‌تر است... برخی دیگر از این مقام به «حقیقت محمّدیه» تعبیر کرده‌اند؛ زیرا آن مقام نور رسول اکرم(ص) و ظاهر کنندهٔ رتبهٔ اوست.[3]

همچنانکه در عرفان نظری احدیّت به عنوان تعین اوّل معرّفی شده، در اهل حق نیز مرتبهٔ احدیّت مطرح بوده و از آن به «دُرّ» تعبیر کرده‌اند.

پیش از این گفتیم که در آثار اهل حق از مقام ذاتِ غیب‌الغیب به «کس نزان/ یا» تعبیر شده است که اطلاع و آگاهی انسان به آن راه ندارد و از نهایت مجهول‌الکنه بودن به «یانهٔ دیجور» یعنی «خانهٔ بسیار تاریک» تشبیه شده است. این سخن کاملاً با

---

۱. **مبانی و اصول عرفان نظری**، ص ۳۸۰.
۲. همان، ص ۳۸۳.
۳. **نقدالنصوص**، ص ۳۶.

دیدگاه عارفان دربارهٔ مقام ذات مشابهت دارد. از سوی دیگر مقام «کس نَزان»، مصدر تجلّیات و ظهورات معرفی شده است و معتقدند که نخستین چیزی که از مقام «کس نزان» به ظهور رسیده، به صورت دُرّی بوده است.

ملانیازه در بیان چگونگی پدید آمدن تعیّن اوّل از ذات(کس نزان) چنین می‌گوید:

کس نزان سِرّ بی ویش وَ ویش مَوات — بغیر ژ ذات هیچ نوی ایجات
نه شرط بی نَه شُون نه جسم و نه جان — یورتش نَه سِرّ بی، سِرّ نَه کس نَزان
اسمش اَو جلیل جبّار گویا بی — پَری *مأوای دُرّ* اَوسا جیا بی
ستّار و سِرّپوش، جلیل و جبّار — یوا نیشت وَ دُرّ، دُرّ وَ دریابار[1]

یعنی: ذات حق، سِرّی بودی که کسی اطّلاعی از آن نداشت. خودش بود و خودش و غیر از ذات حق، هیچ موجودی نبود. هنوز نه شرط و پیمانی برقرار شده بود و نه جسم و جانی بود. ذات حق، سِرّی بود که در مقام کس نزان قرار داشت. در آن زمان بود که به «مرتبهٔ دُرّ» تجلّی کرد. پروردگارِ ستّار و سِرّپوش که جلیل و جبّار است، ظهور او در مرتبهٔ دُرّ قرار گرفت و دُرّ نیز در دریا بود.

وی در جای دیگر توضیح می‌دهد که منظور از دریایی که دُرّ در آن قرار گرفته، همان ذات غیب‌الغیب یا کس نزان است:

قدرتی *ذات* و نَه دریا دُرّ بی — دُرّ نَه موج یَم *کس نزان سِرّ بی*[2]

یعنی: ذاتِ قدرتمند حق به صورت دُرّی در دریا تجلّی یافت، دُرّ نیز در موجِ دریایِ سِرّی کس نزان بود.

به این ترتیب، ملانیازه نشان می‌دهد که به تمثیلی بودن اصطلاحاتی که به کار می‌برد آگاه است؛ همچنان‌که «مقام ذات» به «دریایی» تشبیه شده تا درک آن برای

۱. **بیاض یاری**، گفتا ر ملانیازه، ص ۱٤۸.
۲. همان، ص ۱۳۷.

ذهن انسان امکان‌پذیر شود، «تعیّن اوّل» نیز به «دُرّی» تشبیه شده که در قعر این دریای ذات قرار داشته است.

شیخ امیر نیز زمانی که به بیان نخستین ظهور و تجلّی حق‌تعالی می‌پردازد، آن را درّی معرفی می‌کند که بنیاد و اساس آن از مقام ذات غیب‌الغیب یعنی کس نزان بوده است؛ چنانکه می‌گوید:

تا که پادشام نَه دانه‌ی دُرّ بی   بنیادش نَه یورت کس نزان سِرّ بی[۱]

یعنی: زمانی‌که تجلّی پادشاهم(حق‌تعالی) در دانهٔ دُرّ بود، بنیاد و اساس آن(دُرّ) از مقام سرّی کس نزان بود.

معرّفی نخستین ظهور و تجلّی حق‌تعالی به صورت دُرّ و استفاده از این تمثیل، اختصاص به متون اهل حق ندارد؛ بلکه این تمثیل از دیرباز در تمدن‌های عرفانی به کار می رفته است و اهل معرفت و حقیقتِ مسلمان نیز از قرن سوم هجری به بعد، این تمثیل را در آثار خود به کار برده‌اند.[۲] در منابع روایی نیز از این تمثیل استفاده شده است؛ چنانکه از حضرت رسول اکرم(ص) نقل شده که فرمودند: «اوّلُ ما خَلَقَ اللهُ دُرَّةٌ بَیضاء».[۳] یعنی: نخستین چیزی که خداوند آفرید، درّی سفید بود.

عارفان مسلمان نیز برای بیان نخستین ظهور و تجلّی حق‌تعالی از این حدیث استفاده کرده‌اند. ایشان برای بیان خفای ذات حق، از تمثیل مرواریدی که در درون صدفی در اعماقِ دریا نهفته است یاری جسته و گفته‌اند: «حقیقت، دُرّی است در صدف و صدف در قعر دریا».[٤]

---

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ۱.
۲. نصرالله پورجوادی، **دریای معرفت**، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۹٤، ص یازده؛ صص۱۲۲-۱۲۳.
۳. جلال‌الدین عبدالرحمن السیوطی، **اللآلی‌المصنوعه فی الاحادیث الموضوعه**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱٤۱۷ق، ج ۱، ص۲۰. سیوطی در این کتاب بسیاری از احادیثی را که ابن جوزی موضوعه دانسته، معتبر می‌داند و با نظر ابن جوزی مخالف است. (مهدی آشتیانی، **اساس‌التوحید**، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۳۰، ص ۲۱۵).
٤. احمد غزالی، **سوانح**، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، انجمن شاهنشاهی ایران و فرانسه، ۱۳۵۹، ص۸.

عبدالقادر جیلانی ضمن بیان حدیث نبوی، می‌گوید: «أخبر صلی الله علیه و سلّم: إنَّ اوّلَ ما خَلَقَ اللهُ دُرَّةٌ بَیضاءٍ».[۱] یعنی: حضرت رسول اکرم که درود خدا بر او باد، خبر داد که همانا اوّلین چیزی که حق‌تعالی آفرید، دُرّی سفید بود. وی در ادامه به رمزگشایی این دُرّ و بیان تأویلی حدیث می‌پردازد و منظور از آن را نور محمّدی یا حقیقت محمّدیه می‌داند که در قسمت مربوط به انسان کامل دربارهٔ آن بحث خواهد شد.

ملاهادی سبزواری نیز در جایی که به بیان جایگاه انسان کامل پرداخته، دُرّهٔ بیضاء را همان عقل اوّل دانسته که نخستین تجلّی الهی است و دربارهٔ ارتباط آنها می‌گوید: «از ذرّهٔ هبای جسمانیت تا دُرّهٔ بیضاء و عقلِ کُل، همه در انسان کامل موجود است».[۲]

روزبهان بقلی نیز، معتقد است که نخستین آفریده، دُرّهٔ بیضاء بوده و می‌گوید: «انّهُ تعالی لَمّا خَلَقَ بدوّ الخَلقِ دُرّةُ بَیضاء».[۳] یعنی: همانا حق‌تعالی، نخستین چیزی که آفرید، دُرّهٔ بیضاء بود. وی در ادامه، به چگونگی پدید آمدن کثرات از درّهٔ بیضاء می‌پردازد و این دُرّ سفید را مصدر و منشأ سایر ظهورات و تجلّیات می‌داند.[۴]

عبدالرزاق کاشانی نیز در آثار خود به این حدیث استناد جسته است. از آن جمله، در «لطائف‌الأعلام» می‌گوید: «و لهذا جاءَ فی الحدیث قوله صلی‌الله علیه و سلّم: أوّل ما خَلَقَ اللهُ دُرّةٌ بیضاء».[۵] یعنی: اینگونه در حدیث از سخن حضرت رسول

---

۱. عبدالقادر الجیلانی، **السفینة القادریة**، تصحیح محمّد سالم بواب، بیروت، دارالالباب، ۱٤۱۲ق، ص٧٦.
۲. ملاهادی سبزواری، **شرح مثنوی**، ج۱، صص۱٦۰-۱٦۱.
۳. روزبهان بقلی شیرازی، **مشرب‌الارواح**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱٤۲٦ق، ص۱۷.
٤. همانجا.
۵. عبدالرزاق کاشانی، **لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام**، ج ۲، ص۳۸۰.

اکرم(ص) آمده است که اوّلین چیزی که حق‌تعالی خلق کرده، دُرّی سفید بوده است. وی همچنین در اصطلاحات الصوفیه به بیان این حدیث پرداخته است.[۱]

سعدالدین حمویّه، نخستین آفریده را دُرّی دانسته که از دریای وجود حق پدید آمده است. وی در این‌باره می‌گوید: «بدان که اوّل عالم اعیان، دُرّی ذرّه بود که از قعر بحر وجود به ساحل آمد».[۲]

با شواهد ذکر شده می‌توان دانست که بسیاری از عارفان، برای توصیف نخستین آفریده از تمثیل «دُرّ» استفاده کرده‌اند. در متون اهل حق نیز همین نکته بیان گردیده؛ چنانکه در تذکرهٔ اعلی آمده است: «خلّاق عالم، در اوّل ما خَلَق‌الله، از قدرت کاملهٔ خود، دُرّی آفرید».[۳] در ادامهٔ همین مطلب در تذکرهٔ اعلی، نحوهٔ پیداش سایر ظهورات و تجلّیات از دُرّ بیان شده است که در قسمت‌های دیگر به آنها خواهیم پرداخت.

به این ترتیب، در متون اهل حق، مرتبهٔ «دُرّ»، نخستین ظهور و تجلّی ذات حق معرّفی می‌شود که می‌توان آن را مترادف با مرتبهٔ احدیّت در عرفان نظری دانست. اندیشمندان اهل حق در بیان چگونگی تعیّن اوّل، گاه نیز از همان اصطلاحات عرفان نظری استفاده کرده‌اند؛ چنانکه ملانیازه به صراحت، مرتبهٔ دُرّ را نخستین تجلیِ مقام «ذات» دانسته و می‌گوید:

ذرّه‌ی نور ژَ ذات پادشای ازل   گریا وینه‌ی دُرّ، دُرّ بی وَ مشعل[٤]

---

۱. عبدالرزاق کاشانی، **اصطلاحات الصوفیه**، ص ۲۹.

۲. سعدالدین حَمویّه، **المصباح فی‌التصوف**، با مقدمه تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳٦۲، ص ۸۰ . همچنین ر.ک: اسماعیل حقی بُروسَوی، **تفسیر روح‌البیان**، بیروت، دارالفکر، ۱٤۲٤ق، ج ۸، ص ۱۷٦؛ انور فؤاد ابی خزام، **معجم‌المصطلاحات الصوفیه**، تصحیح جورج متری عبدالمسیح، بیروت، مکتبة لبنان الناشرون، ۱٤۱٤ق، ص ۸۳ .

۳. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۵.

٤. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص۱٤۹.

یعنی: ذرّه‌ای نور از ذات پادشاه ازل(حق‌تعالی) به‌سان دُرّی شعله‌ور شد و آن‌گاه دُرّ مشعل شد(متعیّن شد).

شاید منظور از مشعل شدن دُرّ، آن باشد که مرتبهٔ دُرّ، منشأ سایر تجلّیات شده است. البته دربارهٔ ایجاد سایر تجلّیات از دُرّ، قراین فراوانی در متون اهل حق وجود دارد که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

در برخی دیگر از متون اهل حق، مقام «یا» به عنوان مصدرِ نخستین تجلّی(مرتبهٔ دُرّ)معرفی شده و آمده است:

اوسا پادشام نَه لوحِ *یا* بی | **نه ارض نه سما نه ثریّا بی**
نه ذات نه بشر، نه شرط نه اقرار | **نه لوح نه قلم، نه یار نه اغیار**
جیحون جهان دجله‌ی اسرار پُر | **دون و دون آما تا وَ قاو دُرّ**[1]

یعنی: زمانی‌که پادشاهم(حق‌تعالی) در مقام «یا» بود؛ نه زمینی بود و نه آسمانی. نه مظهریّت و فیضی صورت گرفته بود و نه بشری ایجاد شده بود و هنوز عهد و پیمانی بسته نشده بود. هنوز حتّی لوح و قلم هم نبود. نه یاری بود و نه اغیاری (خلاصه آنکه ماسوی‌الله نبود). عالم به سان دریایی پر از اسرار بود، تا آنکه حق‌تعالی در مرتبهٔ دُرّ ظهور کرد.

در یکی دیگر از متون اهل حق، برای آنکه نشان دهد، مصدر و منشأ ایجاد دُرّ به عنوان نخستین تجلّی و ظهور حق‌تعالی، مقام «یا» بوده، این مسأله را به صورت سؤالی مطرح کرده و آمده است:

وقتی پادشاه وَ دون *یا* بی | **مأواش نَه کو بی، جاش نَه کجا بی؟**
اوسا ژَ دوما دانای صاحب سِرّ | **وَ چه افسونی چی وَ بطنِ دُرّ**[2]

---

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ٦٥.
۲. **بیاض یاری**، گفتار حسین، ص ٢٦٥.

یعنی: آن‌گاه که حق‌تعالی در مقام «یا» بود، جایگاه و مأوایش کجا بود؟ بعد از آن، خداوند دانای صاحب اسرار، چگونه و با چه افسونی در مرتبهٔ دُرّ تجلّی و ظهور کرد؟

خان الماس نیز با بیان مقام «یا» به عنوان مصدر ظهورات و بیان نخستین ظهور و تجلّی آن به صورت دُرّ، بر همین موضوع تأکید کرده است. وی در ابتدا با صراحت منظور از «یا» را مقام ذات دانسته، می‌گوید:

ذاتِ حق یا بی، ذاتِ حق یا بی[1]

یعنی: ذات حق در مقام یا بود.

بنابراین، از دیدگاه او، منظور از «یا» همان ذات حق است. خان الماس در ادامه بیان می‌کند که در مقام «یا»، هیچ کثرتی وجود نداشته و این مقام، پیش از خلقت هرچیز بوده است. سپس از این مقام تجلّی کرده و به صورت دُرّی ظهور یافته است. پس از آن، سایر ظهورات و مخلوقات از مرتبهٔ دُرّ پدید آمده‌اند:

اوسا که نه لوح و نه ثریا بی — نه عرش بی نه فرش، جهان دریا بی
مولام و دُرّ بی، دُرّ نَه تەی دریا — ژَ دُرّ برآما، جهان کرد احیاء[2]

یعنی: (منظورم از مقام یا) زمانی است که نه لوحی بود و نه زمینی. نه عرش آفریده شده بود و نه فرش؛ بلکه تنها دریای وجود حق بود. سپس، حق‌تعالی به صورت دُرّی در ته این دریا ظهور کرد. پس از آن، ظهورات دیگر را از دُرّ پدیدار فرمود و جهان را حیات بخشید.

در متون اهل حق، همواره تأکید شده که منظور از دریایی که «دُرّ» به عنوان نخستین ظهور و تجلّی حق در آن قرار داشته، دریای ظاهری نیست؛ چنانکه گاه با به کار بردن ترکیب‌های اضافی همچون، «بحر غیوخانهٔ سِرّ»، یعنی «دریای غیب‌خانهٔ

---

۱. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص ٦٩.

۲. همانجا.

سِرّ» و «یَمِ کس نزان سرّ»، یعنی«دریای سرّی کس نزان»، سعی در بیان این مسأله داشته‌اند که به کار بردن واژهٔ «بحر» و «دریا» از باب تمثیل و برای نزدیک کردن مفهومی عظیم چون ذاتِ غیب‌الغیب به ذهن انسان است. شیخ امیر در بیان جایگاه دُرّ و برای معرفی آن می‌گوید:

اوسا پادشام نه دانه‌ی دُرّ بی　　　دُرّ نَه بطن بَحر غیوخانهٔ سِرّ بی[1]

یعنی: آن‌گاه که تجلّی پروردگار در مرتبهٔ دُرّ قرار گرفت، دُرّ در بطن دریای غیب‌خانهٔ سِرّ بود.

ملانیازه نیز در معرفی جایگاه مرتبهٔ دُرّ می‌گوید:

ذاتش نَه دُرّ بی، دُرّ نه تو اسرار　　　ژ نور قدیم قیوم قهار[2]

یعنی: ظهور ذات حق، درون دُرّی بود که در عالم اسرار قرار داشت که از نورِ قدیم خداوندِ همیشه پاینده(قیّوم) و قهّار بود.

خصوصیّت دیگری که در متون اهل حق برای مرتبهٔ دُرّ بیان شده، عدم وجود کثرت در آن است. شیخ امیر در بیان این مطلب می‌گوید:

نه لوح نه قلم، نه یار نه اغیار　　　پادشام نَه دُرّ بی، دُرّ نَه دریابار

نه گالای گال بی، نه چراچر بی　　　تا که پادشام نه دانه‌ی دُرّ بی[3]

یعنی: نه لوح بود و نه قلم، نه یار بود و نه اغیار. آن‌گاه ظهور و تجلّی حق‌تعالی در مرتبهٔ دُرّ بود و دُرّ نیز در قعر دریا قرار داشت. نه قال و مقالی بود و نه سر و صدا و خبری؛ در آن زمان که ظهور حق در مرتبهٔ دُرّ بود.

این همان سخن محقّقان عرفان نظری است که مرتبهٔ احدیّت را مرتبهٔ اسقاطِ اعتبارات یا همان «وجود به شرط لا» می‌دانند و معتقدند که در این مرتبه، شئون

---

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ٦٦.
۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۸.
۳. **دیوان شیخ امیر**، ص ۱.

ذاتی، حالتِ اندماجی دارند و از هم تمایز نیافته‌اند؛ چنانکه جامی در این باره می‌گوید: «حقایق موجودات که در حیثیت اندراج و اندماج در غیب هویّتِ ذات که مسمّااند به شئونات ذاتیّه و حروف عالیات، در آن مرتبه از حضرت ذاتِ مقدّسه، از یکدیگر ممتاز نیستند، اصلاً، لا علماً و لاعیناً و این مرتبه را غیبِ اوّل و تعیّن اوّل می‌گویند».[1]

ملانیازه هم در بیان عدم وجود کثرت در مرتبهٔ دُرّ می‌گوید:

قدرتی ذات و نَه دریا دُرّ بی   دُرّ نَه موج یم کس نزان سِرّ بی ...
نه عرش بی نه فرش نه شو بی نه رو   نه لوح، نه قلم، نه هو نه مَنهو[2]

یعنی: ذات قدرتمند حق، به صورت دُرّی در دریا بود. دُرّ در موج دریای سِرّی کس نزان قرار داشت. (در آن هنگام) نه عرش آفریده شده بود و نه فرش. نه شب پدید آمده بود و نه روز. نه لوح بود و نه قلم، نه هو بود و نه منهو.

به این ترتیب، می‌توان دانست که در دیدگاه اهل حق نیز، شئون حق‌تعالی و اسماء الهی در مرتبهٔ درّ که به عنوان نخستین تعیّن وجود معرفی می‌شود، هنوز از هم متمایز نشده‌اند و حتی کثرت اسمایی هم در این مرتبه وجود ندارد؛ چنانکه محققان عرفان نظری نیز همین نکته رابیان کرده‌اند:

بود اعیان بأسرها و صفات   مندمج در نخست رتبهٔ ذات
وحدت صِرف و هستی ساذَج   بود و اینها همه در او مُدرَج
امتیازی و اختلافی نه   اتفاقی و ائتلافی نه[3]

---

۱. **بهارستان و رسائل**، رساله نائیه، ص ۳۳۲.

۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۷. همچنین برای مشاهدهٔ شواهد بیشتر دربارهٔ عدم وجود کثرت در مرتبهٔ دُرّ، ر.ک: **کلام**(شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام پیره و پیرالی، ص۵٤. **دیوان گورَه**، ص ۱۸؛ ماشاءالله سوری، **سروده‌های دینی یارسان**، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳٤٤، ص ۲۲؛ **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ عابدین، ص ۵۱۰.

۳. **هفت اورنگ**، سلسلة الذهب، ص ۱۳۱.

ممکن است این سؤال مطرح شود که عدم وجود کثـرت، از خصوصـیاتِ ذاتِ کس نزان نیز است؛ پس، چگونه می‌توان آن را از تعیّن اوّل(احدیّت/ دُرّ) تشـخیص داد؟ در حقیقت، مرتبهٔ احدیّت بسیار شبیه به مقام ذات است. امّا تفاوت آن با مقـام ذات در آن است که این مرتبه، مُتعیّن است. یعنی تعیّن و حدّ و قیدی پذیرفته است و «تعیّن آن، همان غلبهٔ جهت وحدت در آن است»[1] که منظور از آن، علـم ذات بـه ذات از حیث وحدت حقیقی و بدون لحاظ کثرات است.

به عبارت دیگر، با وجود آنکه در مرتبهٔ احدیّت هم کثرتی وجود ندارد و اسماء و صفات به حالت اندماجی‌اند، امّا این مرتبه یک قید پذیرفته و آن قید اطلاق است، چنانکه مقام ذات را «مطلق وجود» می‌گویند؛ یعنی، وجودی‌که هیچ قیدی حتی قیـد اطلاق هم نمی‌پذیرد. امّا مرتبهٔ احدیّت را «وجود مطلق» می‌نامند؛ یعنـی، وجـود بـه شرط «قید اطلاق» و از این‌رو به آن «وجود به شرط لا» هم گفتـه مـی‌شـود؛ یعنـی، وجود، به شرطی‌که هیچ کثرتی با آن نباشد.

از این رو، سخن اندیشمندان اهل حق، از جهت آنکه عدم وجود کثرت را هـم برای «مقام کس نزان» بیان کرده‌اند و هم دربارهٔ «مرتبهٔ دُرّ» بـر آن تأکیـد داشـته‌انـد، پذیرفتنی و صحیح به نظر می‌رسد. البته ایشان دربارهٔ تفاوت میان ایـن دو مرتبـه، از نظر عدم وجود کثرت، بحثی نکرده‌اند.

نکتهٔ دیگری که در متون اهل حق دربارهٔ مرتبهٔ دُرّ بیان شده، آن است کـه ایـن مرتبه را منشأ سایر ظهورات ذکر کرده‌اند و این نکته‌ای است که در عرفان نظری نیز بر آن تأکید شده: «وَ عَبَّرَ عَنْهُ أیْ عَنِ التَّعَیُّنِ الْاوَّلِ بَعْضَ الْأکَابِرِ مِنْ حَیْـثُ البَـرزَخیَّـةِ الْمَذْکُورَةِ بِحَقِیقَةِ الْحَقَائِقِ، لِکُلیّتِهِ وَ کَوْنِهِ أصْلاً لِکُلٍّ اعْتِبَارٍ وَ تَعَیُّنٍ وَ بَاطِنِ کُـلٍّ حَقِیقَـةٍ إلَهِیَّةٍ اَوْ کونیَّةٍ وَ أصْلِهِ الَّذِی انْتَشَی مِنْهُ».[2]

---

۱. **مبانی و اصول عرفان نظری**، ص ۳۸۰.

۲. **نقدالنصوص**، ص ۳٦.

یعنی: برخی از بزرگان از تعیّن اوّل، از حیث برزخیّت آن، به «حقیقة الحقایق» تعبیر کرده‌اند. علّت این امر، کلیّت این مقام است و اینکه تعیّن اوّل، اصل تمام اعتبارات و تعیّنات، و باطن تمام حقایق الهی و کَوْنی است و اصلی است که تمام حقایق از آن ناشی شده‌اند.

در متون اهل حق، نحوهٔ پیدایش این ظهورات از تعیّن اوّل با زبانی تمثیلی بیان شده است. به این صورت که پدید آمدن سایر تجلّیات و ظهورات را نتیجهٔ آب شدن دُرّ دانسته‌اند؛ چنانکه در تذکرهٔ اعلی آمده است: «خلّاق عالم، در اوّل ما خَلَقَ الله، از قدرت کاملهٔ خود، دُرّی آفرید... بعد از آن، چندین هزار سال با خود در تکلّم و سیران بود... [تا اینکه] از آن (دُرّ)، چهار دانهٔ نور به شکل جواهر ناسفته آفرید. از آن جواهر، یکی آب گردید... بعد از آن، ساج نار را آفرید که آب را به طبخ آورد که آن آب به شکل کف گردید... بخاری از آن آب بلند گردید، ابر شد و در هوا ایستاد... و از هوای آن آب، باد را آفرید... [سپس] امر شد به کف که آرام گیر، کف آرام یافت و زمین گردید... و از جواهر دیگر، آسمان را آفرید که عالم بالاست».[1]

البته این مسأله اختصاص به اهل حق ندارد و در سایر متون عرفانی نیز، هنگامی‌که به حدیث «اوّلُ ما خَلَقَ اللهُ دُرَّةُ بَیضاء» استناد شده، در ادامه، پدید آمدن سایر تجلّیات و به عبارت دیگر مخلوقات را نتیجهٔ آب شدن دُرّ ذکر کرده‌اند.

از آن جمله، در تفسیر روح‌البیان آمده است: «أولُ ما خَلَقَ اللهُ دُرَّةُ بَیضاء، فنظرَ اِلیها بِالْهَیْبَةِ فَذَابَتْ و صَارَتْ مَاء وَ اِرْتَفَعَ زَبَدُهَا فَخَلَقَ مِنْهُ الارْض».[2] یعنی: اوّلین چیزی که حق‌تعالی آفرید، دُرّی سفید بود. سپس به نظر هیبت بر آن نگریست، پس ذوب شد و آب گردید و کف آن بالا آمد، پس زمین را از آن کف آفرید.

۱. **تذکرهٔ اعلی**، صص ۵-۱۱.
۲. اسماعیل حقی بُروسَوی، **تفسیر روح‌البیان**، ج۸، ص ۱۷۶.

روزبهان بقلی در کتاب مشرب‌الأرواح، بعد از آنکه نخستین آفریده را دُرّ سپید معرفی می‌کند، می‌گوید: «فَنَظَرَ اِلیهَا بِالهَیبة فَصارَت مَاء ... وَ هَذِهِ اَلنُّطْفَةُ شبههَا فِی اصلِ ایجاد اَلْکَوْنِ وَ مِنْهَا تنْشَعِبُ اَسْرَارُ اَلرُّبُوبِیَّة».[۱] یعنی: حق‌تعالی به نظر هیبت بر آن نگریست، پس آب شد و این همان نطفه‌ای است که اصل ایجاد عالم است و اسرار ربوبیت از آن منشعب شده‌اند.

سعدالدین حمویّه نیز، پس از معرفی نخستین آفریده به صورت دُرّ، می‌گوید: «واجب‌الوجود در آن نظر کرد، از هیبت نظرِ ربُّ‌العزّه آب گشت. آتش از جوهرِ آب بیافرید. کفکی بر روی آب برآمد، از آن زمین‌ها ساخته شد، و از دود آن آسمانها بیافرید».[۲]

در شرح فصوص‌الحکم قیصری نیز همین مطلب عنوان شده و آمده است: «اِنَّ اللهَ، خَلَقَ دُرّةُ بَیضاءَ، فنَظَرَ اِلیها بِنَظَرِ الجَلالِ و الهَیبَة، فَذابَت حَیاءً، فَصارَ نِصفُها ماءً و نِصفُها ناراً. فَحَصَلَ مِنْهُمَا دُخَانٌ فَخَلَقَ اَلسَّمَاوَاتَ مِن دُخانِها وَ الأرضَ مِن زَبَدِها».[۳] یعنی: همانا حق‌تعالی درّی سفید آفرید. سپس با نظر جلال و هیبت به آن نگریست و آن دُرّ از حیا ذوب شد. نصف آن آب و نصف دیگر آتش گردید. سپس از آن دو، دود پدید آمد. پس از آن، آسمانها را از دود آن و زمین را از کف آن پدید آورد.

نکته‌ای که باید به آن توجّه داشت، این است که عارفان بر تمثیلی بودن وجود «دُرّ» به عنوان نخستین آفریده و سپس ذوب شدن آن برای پدید آمدن دیگر مخلوقات، آگاه بوده‌اند؛ چنانکه در تعلیقات همین صفحه از شرح فصوص‌الحکم قیصری نیز این نکته تذکّر داده شده است: «فَذابَت؛ أی ظَهَرَت بِالوجودِ التَّفصیلی».[٤]

---

۱. روزبهان بقلی شیرازی، **مشرب الأرواح**، ص ۱۷.
۲. سعیدالدین حمویّه، **المصباح فی‌التصوف**، ص ۸۰.
۳. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۹۸۹.
٤. همانجا.

یعنی: منظور از ذوب شدن دُرّ، همان خروج از حالت اندماجی و تفصیل یافتن اسماء الهی است.

بنابراین، با وجود اختلاف در جزئیات، نظریهٔ کلّی که همان پدید آمدن ظهورات از مرتبهٔ دُرّ است با دیدگاه سایر عارفان مشابه و همسوست.

نکتهٔ دیگر دربارهٔ مرتبهٔ دُرّ یا تعیّن اوّل، آن است که در متون اهل حق، جایگاه دُرّ، درون صدفی بیان شده که آن هم روی قپّه‌ای قرار داشته و قپّه در کف دریا بوده است؛ چنانکه ملانیازه می‌گوید:

مولام نَه دُرّ بی، دُرّ نَه صدف بی صدف نَه قُپّه، قپّه نَه کف بی[۱]

یعنی: تجلّی و ظهور حق‌تعالی درون دُرّ بود و دُرّ نیز درون صدف قرار داشت و صدف درون قپّه و قپّه در کف دریا قرار داشت.

وی در جای دیگر نیز می‌گوید:

یورتش کرد نَه دُرّ، دُرّ کرد نَه صدف صدف نَه قُپَه، قُپَه کرد نَه کف[۲]

یعنی: تجلّی او درون دُرّ قرار گرفت. دُرّ را در صدف قرار داد و صدف را در قُپّه و قُپّه را روی کف دریا.

با توجّه به زبان تمثیلی به کار رفته در بیان نخستین تجلّی و ظهور حق‌تعالی و تشبیه آن به «دُرّ»، می‌توان دانست که منظور از «صدف» نیز تمثیلی از حقیقتی دیگر است که با همان تعیّن اوّل در ارتباط است.

در متون عرفانی، منظور از «صدف» را لحاظِ کثرت اسمایی در مرتبهٔ احدیّت دانسته و گفته‌اند: «صدف، صورتِ کثرات اسماء و صفات وجودی را گویند».[۳] البته اسماء و صفات در مرتبهٔ احدیّت، صورت تفصیل یافته ندارند و اندماجی‌اند. از این

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱٤۲. **قُپّه**: قُبّه، برآمدگی هرچیز را گویند؛ بنای گرد برآورده چون گنبد. (**لغت‌نامه دهخدا**، ذیل قُبّه).

۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص۱٤۹.

۳. **اصطلاحات صوفیان (مرآت عشاق)**، ص ۲۹۲.

جهت، این مرتبه را اصل جمیع اسماء الهی می‌دانند و کاربرد تمثیل صدف برای این مرتبه نیز به همین ویژگی مربوط است؛ زیرا تعیّن اوّل یا احدیّت، «عبارت است از تجلّی ذاتی احدی که اصل جمیع اسماء است، چه حق‌تعالی احد بالذّات، کلّ بالأسماء است. پس، حضرات اسماء به تمامی در احدیّت ذات کامن است. پس، تسمیه *صدف نور* مناسب بود».[۱]

در این تصویر، وجود کثرات و موجودات به «صدف» تشبیه شده است. بنابراین، علّت نامگذاری تعیّن اوّل به «دُرّ» نیز برخاسته از همین موضوع است که گفته‌اند: «فباعتبار أنّهُ كانَ دُرَّةُ صَدَف المَوجوداتِ، سُمی دُرَّة».[۲] یعنی: مرتبهٔ احدیّت به اعتبار آنکه دُرّ صدفِ موجودات است، دُرّ نامیده شده است. به عبارت دیگر، اگر همهٔ عالم را به مانند صدفی در نظر بگیریم، مرتبهٔ احدیّت، ارزشمندترین وجودِ امکانی و به مثابهٔ دُرّ این صدف خواهد بود.

عبدالرزاق کاشانی نیز، منظور از صدف را لحاظ قابلیّت امکانی در مرتبهٔ تعیّن اوّل دانسته است.[۳] وی همچنین، منظور از کوکب دُرّی را در آیه «الزُّجَاجَةُ كأَنَّهَا كوْكبٌ دُرِّی»، دُرّة البیضاء یا همان تعیّن اوّل ذکر می‌کند که گاه به آن عقل اوّل هم گفته می‌شود: «وَ مَعْنِی اَلدُّرِّیُّ أیِ اَلْمَنْسُوبُ الی اَلدُّرَّةُ اَلْبَیْضَاءُ المکنی بِهَا عَنِ اَلْعَقْلِ

---

۱. شمس‌الدین محمّد تبادکانی طوسی، **تسنیم المقربین**(شرح فارسی منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری)، تصحیح و تحقیق محمّد طباطبایی بهبهانی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲، ص۳۹۷.

۲. نجم‌الدین ابوبکر عبدالله بن محمّد رازی، **منارات السائرین و مقامات الطائرین**، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، قاهره، دارسعادالصباح، ۱۹۹۳م، ص۱۷۰. همچنین ر.ک: **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۹۹۰؛ **تفسیر روح‌البیان**، ج۵، ص ۱۹۹.

۳. عبدالرزاق کاشانی، **لطائف الأعلام فی اشارات أهل الإلهام**، ج ۲، ص ۳۷۹.

الأوّل»[۱]. یعنی: معنی الدُّری، یعنی منسوب به دُرَّةُ البَیضاء که همان کنایه از عقـل اوّل است.[۲]

به این ترتیب، می‌توان گفت که تمثیل به کار رفتـه در متـون اهـل حـق، بـرای معرفی تعیّن اوّل ذات، به صورت دُرّی که درون صدفی، بر روی قپّه‌ای در کف دریا قرار داشته، با تمثیلی که خداوند در قرآن برای معرفی خود به کار برده، مشابه است. جایی‌که می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَـلُ نُـورِهِ کَمِشْـکاةٍ فیهـا مِصْـباحٌ الْمِصْباحُ فی زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ کَأَنَّها کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ ».[۳] یعنی: خدا نور آسـمانها و زمـین است. مَثَلِ نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چـراغ در شیشـه‌ای است. آن شیشه، گویی اختری درخشان است.

در این تمثیل قرآنی، خداوند به نوری تشبیه شده کـه از زجاجـه (بلـوری) کـه همانند کوکب دُرّی (ستاره‌ای درخشان و دُرّ مانند) است، در تلألو است. درون ایـن بلورِ دُرّ مانند، مصباح(چراغی) است کـه آن هـم درون مشـکات (چراغـدانی) قـرار گرفته است. در متون اهل حق نیز خداوند به نوری تشبیه شده کـه درون دُرّی بـوده است؛ چنانکه در کلام دورۀ شاه حیاس آمده است:

نـوری بـی نَـه دُرّ، دُرّ نَـه دریـا بـار[٤]

---

۱. **لطائف الأعلام فی اشارات أهل الإلهام**، ج۲، ص ۵۹۷.

۲. برای تعیّن اوّل نامهای متعددی ذکر شده که به سبب خصوصیات ویژۀ این مرتبه است؛ چنانچـه در علّـت ایـن نامگذاری‌ها گفته‌اند: «وَ کَانَتْ هَذِهِ اَلْأَسْمَاءُ عَلى مَفْهُوم واحِد وَ انْ کَانَ وُقُوعُهَا عَلَیْـهِ باعْتِبَـارَاتِ مُخْتَلِفـه فَلَهَـا کَـانَ اَلْعَقْلُ هُوَ أَعْلَىَ الموجودات اَلْمُمْکِنَة وَ أَفْضَلُهَا وَ أَشْرَفُهَا سُمِّیَ بالدُّرَة إذْ کَانَتْ أعْلَى اَلْجَـوَاهِرِ اَلْبَحْـریـة وَ أَشْـرَفَهَا وَ إفْضَلَهَا». یعنی: تمام این اسامی بر یک مفهوم واحد دلالت دارند که به اعتبارات مختلف بـه ایـن مرتبـه داده شـده است. پس، از آنجا که عقل، والاترین چیز در میان ممکنات و فاضل‌ترین و شریف‌ترین آنهاست، دُرّ نامیـده شـده است؛ زیرا دُرّ نیز در میان جواهرات دریایی، برترین و شـریف‌تـرین آنهاسـت. (**لطـائف الأعـلام فـی إشـارات اهل‌الإلهام**، ج۲، ص ۳۸۰).

۳. **قرآن مجید**، سوره نور(۲٤)، آیه ۳۵.

٤. **کلام دورۀ شاه حیاس**، ص ۱۱۸.

یعنی: (مَثَل) حق‌تعالی، چون نوری بود درون دُرّی که آن دُرّ هم در ته دریا قرار داشت.

البته در جای دیگر، منظور از نور را ذات حق معرفی کرده و گفته‌اند:

ذاتش نَه دُرّ بی، دُرّ نَه تو اسرار[۱]

یعنی: ذات حق‌تعالی درون دُرّ بود و دُرّ نیز درون دریای اسرار بود.

به این ترتیب، تمثیل به کار رفته در متون اهل حق به صورت نوری که درون دُرّ قرار داشته و دُرّ درون صدفی بوده، صدف روی قپّه و قپّه در کف دریا قرار داشته، و همانطور که قبلاً نیز یادآور شدیم، دریا نیز نماد عالم «غیب‌الغیب»(کس نزان) است که خاصیّت آن پوشیدگی، بی‌نهایت بودن و ناشناختگی است. به این ترتیب، می‌توان گفت که این تمثیل، از نظر محتوایی، مشابه تمثیل به کار رفته در قرآن است.

مجموع سخن آنکه، در دیدگاه هستی‌شناسانهٔ اهل حق نیز بر نخستین ظهور و تجلّی حق‌تعالی، یعنی مرتبهٔ احدیّت بسیار تأکید شده است، اما اصطلاح به کار رفته در آثار ایشان با اصطلاح مرسوم در عرفان نظری تا حدودی متفاوت است. به طوری که ایشان، تعیّن اوّل ذات را، «مرتبهٔ دُرّ» ذکر کرده‌اند. به عبارت دیگر، در معرفی نخستین ظهور و تجلّی حق‌تعالی، زبان تمثیلی را بر زبان اصطلاحی ترجیح داده‌اند.

البته این شیوه در زبان و بیان سایر عارفان نیز دیده می‌شود؛ چنانکه عبدالقادر جیلانی و روزبهان بقلی از عارفان قرن ششم نیز، برای بیان نخستین ظهور حق‌تعالی از همین تشبیه استفاده کرده‌اند. این رویه توسط عارفان قرون بعدی نیز ادامه پیدا کرده، از آن جمله، سعدالدین حمویه و نجم رازی از عارفان هفتم و پس از آنها

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۸.

شارحان مکتب ابن‌عربی همچون عبدالرزاق کاشانی و داوود قیصری نیز همین تمثیل را برای معرفی تعیّن اوّل ذات به کار برده‌اند.

به این ترتیب، می‌توان دانست که استفاده از تمثیل «دُرّ» در بیان نخستین ظهور و تجلّی حق‌تعالی، اختصاص به اهل حق ندارد و این تمثیل، همواره مورد توجّه عارفان مسلمان بوده است.

ویژگی‌هایی که در متون اهل حق برای مرتبهٔ دُرّ ذکر شده، مشابهت بسیاری با ویژگی‌های مرتبه احدیّت در عرفان نظری دارد. از جمله اینکه معتقدند در مرتبهٔ دُرّ، هیچ کثرتی وجود نداشته است و به عبارت دیگر، ظهورات اسمایی پدید نیامده‌اند. در عین حال، این مرتبه را منشأ و مصدر سایر تجلّیات ذکر می‌کنند که همگی با ویژگی‌های مرتبهٔ احدیّت در عرفان نظری مطابقت دارد.

در برخی متون اهل حق، برای بیان چگونگی این مصدریّت، از زبان تمثیلی استفاده شده است؛ به طوری که پدید آمدن مخلوقات را نتیجهٔ آب شدنِ دُرّ ذکر کرده‌اند. البته این مسأله نیز در آثار سایر عارفان مسبوق به سابقه است و عارفان دیگر نیز از همین تمثیل استفاده کرده‌اند. شارحان مکتب ابن‌عربی نیز ضمن به کار بردن این تمثیل، تأکید کرده‌اند که منظور از ذوب شدنِ دُرّ، یک امر فیزیکی و ظاهری نیست؛ بلکه منظور، خروج اسماء و صفات الهی از حالت اندماجی و تفصیل یافتن آنهاست.

به همین ترتیب، سایر اصطلاحات مربوط به دُرّ، همچون «دریا» و «صدف» نیز حالت تمثیلی و نمادین دارد. به این ترتیب که «دریا» را تمثیلی از ذات غیب‌الغیب یا «کس نزان» ذکر کرده‌اند که «مرتبهٔ دُرّ» به عنوان تجلّی نخستین، از آن مقام پدید آمده است. از این رو، گفته‌اند که دُرّ، درون دریا بوده است.

در متون اهل حق نیز به رمزگشایی این تمثیل پرداخته شده و از طریق به کار بردن ترکیبات اضافی همچون «بحر غیوخانهٔ سِرّ» یعنی «دریای غیب‌خانهٔ سِرّ» و «یمِ

کس نزان سِرّ» یعنی «دریای سرّی کس نزان»، به بیـان منظـور حقیقـی خـود از واژهٔ «دریا» به عنوان جایگاه دُرّ پرداخته‌اند. «صدف» نیز بـه عنـوان مکـان قرارگیـری دُرّ، تمثیلی از لحاظِ کثرتِ اسمایی در مرتبهٔ احدیّت است، همچنـان‌کـه در سـایر متـون عرفانی نیز به بیان این مطلب پرداخته‌اند.

از سوی دیگر، تمثیل کلّی به کار رفته در متون اهل حق برای بیان تعیّن اوّل یـا مرتبهٔ احدیت، یعنی تصویری که در آن دُرّ، درون صدف و صدف، درون قپّه و قپـه در کف دریا قرار دارد، بسیار شبیه تمثیلی است که در قرآن برای معرفی حق‌تعالی به کار رفته است و مَثَل خداوند را همچون نـوری دانسـته کـه درون چراغـی اسـت و چراغ نیز درون چراغدانی قرار دارد.

به این ترتیب، می‌توان دریافت که مرتبـهٔ احـدیّت بـه عنـوان نخسـتین تجلّـی حق‌تعالی، در ساختار هستی‌شناسانهٔ اهل حق نیز وجود دارد، هرچند نحـوهٔ بیـان آن متفاوت است و به جای استفاده از اصطلاحات خاص عرفان نظری، از زبان تمثیلـی ویژهٔ خود، استفاده کرده‌اند.

تعیّن ثانی: مرتبهٔ واحدیّت/ خاوندکار

مرتبهٔ واحدیّت، دومین تعیّن وجود است که در آن، اسماء و صفات الهی حالتِ تفصیلی به خود می‌گیرند. البته این تفصیل و کثرت، در علمِ حق است. از این رو، مرتبهٔ واحدیّت نیز همچون مرتبهٔ احدیّت، یک نسبتِ علمی است؛ یعنی اضافه و نسبتی است که در علم حق حاصل شده است.

بنابراین، نِسَب و اضافات که همان اسماء و صفات‌اند، در این مرتبه، از سنخ «علمی»اند، نه از سنخ «وجودی»؛ زیرا تعیّنات خلقی، هنوز در این مرتبه ظاهر نشده‌اند. از این رو در تعریف این مرتبه گفته‌اند: «مرتبهٔ دوم ذات است که ظاهر می‌شود اشیاء به صفت تمیز علمی در او».[1] جامی دربارهٔ جایگاه این مرتبه و ارتباط آن با تعیّن اوّل می‌گوید:

بعد از آن در تعیّن ثانی — شد مفصّل شئون پنهانی
شد حقایق ز یکدگر ممتاز — امتیازی درون پردهٔ راز
امتیازی ز روی علم، فقط — ز امتیازاتِ خارجی منحط[2]

تفاوت نسبتِ علمی در احدیّت و واحدیّت، در حالت اندماجی و تفصیلی است.[3] چنانکه ابن فناری نیز در مصباح‌الانس به این نکته اشاره کرده و می‌گوید: «الْعِلْمُ مِنْ حَيْثُ الأحديَّةِ فِی التَّعَيُّنِ الْاوّلِ ظُهُورُ عَيْنِ الذَّاتِ لِنَفْسِهِ بِانْـدِماجِ اعْتِبَـارَاتِ

---

۱. **نقدالنصوص**، ص ۳۸.
۲. **هفت اورنگ**، سلسلة الذهب، ص ۷۱.
۳. ر.ک: **مبانی و اصول عرفان نظری**، ص ۴۲۹.

الواحدیَّةِ مَعَ تَحَقُّقِهَا... وَ أمَّا مِن حَیْثُ الْمَرْتَبَةِ الثَّانِیَةِ وَ هِیَ الواحِدیَّةُ فَهُوَ ظُهُورُ الذَّاتِ لِنَفْسِهَا بِشُئُونِها مِن حَیْثُ مَظَاهِرِ الشُّئُونِ الْمُسَمَّاة صِفَاتٌ وَ حَقایقُ».[۱]

یعنی: علم از حیث احدیّت، در تعیّن اوّل، ظهورِ ذات است بـرای خـودش، بـه صورتی که اعتباراتِ واحدیّت در آن متحقّق و مندمج‌اند... امّا از حیثِ مرتبهٔ ثانیه که واحدیّت است، همان ظهورِ ذات برای خودش، با همهٔ شئون، از حیث مظاهرِ شئون است و این شئون، همان است که به آن صفات و حقایق می‌گویند.

این مرتبه، در عرفان نظری دارای نام‌های متعدّدی است از آن جمله: «این مرتبه را «غیب ثانی» نامیده‌اند، به واسطهٔ غیبت اشیاء کونیّه در وی، از نفس خود و از مثل خود؛ زیرا منفی است صفت ظهور از اعیان ثابته، با وجودِ تحقّق و ثبـوت ایشـان در این مرتبه، چه این اعیان در حضرت علم‌اند».[۲] همچنین به این مرتبه، «غیـب ثـانی»، «مرتبهٔ الوهیّت»، «عالم معانی»، «حضرت ارتسام» و ... نیز اطلاق شده است.[۳]

دربارهٔ علّت تنزّل وجود به این مرتبه، یعنی واحدیّت(تعیّن ثانی) باید گفت کـه تعیّن اوّل «ظهوری را می‌طلبد که همان تجلّی اوّل و فیض اقدس است و این تجلّی به نوبهٔ خود تعیّن بعدی را- با اظهار شئونات ذاتیه و کمالات اسمایی- تحت عنوان واحدیّت نمودار می‌سازد».[٤] به این ترتیـب، مرتبـهٔ واحـدیّت، جنبـهٔ ظهـورِ وحـدت اطلاقی یا همان مرتبهٔ احدیّت است و اصولاً در مراتب وجود، هر مرتبـهٔ پـایین‌تـر، مظهری برای مرتبهٔ بالاتر محسوب می‌شود.[٥]

---

۱. ابن فناری، **مصباح الأنس بین المعقول و المشهود**، ص ۲۳٤.
۲. **نقدالنصوص**، ص ۳۱.
۳. ر.ک: همان، صص۳۸– ۳۹.
٤. سعید رحیمیان، **آفرینش از منظر عرفان**، ص ۱۸۵.
٥. ر.ک: **مشارق الدراری**، صص ۱۸–۲۱؛ **مصباح الأنس بین المعقول و المشهود**، ص ۱۰۰؛ **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۹۰.

جامی نیز این نکته را اینگونه بیان کرده است: «بعد از تنزّل به مرتبهٔ تعیّن اوّل، تنزّل است به مرتبهٔ تعیّن ثانی، و آن مرتبهٔ دوم ذات است که ظاهر می‌شود اشیاء به صفت تمیز علمی در او... و این تعیّن، به حقیقت، صورت (مظهر) تعیّن اوّل است».[۱] وی در ادامه، علّتِ مظهر بودنِ تعیّن ثانی را برای تعیّن اوّل، اینگونه ذکر کرده است: «زیرا که چون کثرت و تمیز منتفی است از تعیّن اوّل به طریق تفصیل، و ثابت است مر او را به طریق اجمال. پس، آنچه قابل است صورتِ تفصیل را، ظل و صورت است مر آن حضرت را که جمیع اعتبارات در او مندرج و مندمج است».[۲]

بنابراین، مرتبهٔ واحدیّت، مرحلهٔ ظهورِ تفصیلی کمالات اسمایی است. نکته‌ای که باید بدان توجّه داشت، معنای «اسم» از دیدگاه عارفانه است؛ زیرا از دیدگاه عامیانه، «اسم» لفظی است که برای شناختن اشیاء به کار می‌رود؛ امّا از منظر عرفانی، اسم، همان ذات حق به اعتبارِ صفتی خاص است؛ چنانکه قیصری نیز می‌گوید: «الذّات مَعَ صِفَة مُعَيّنة وَ اعْتِبَار تَجلٍ مِنْ تَجَليّاتها تُسَمّى بِالإسْمِ».[۳] یعنی: ذات به همراه یک صفتِ معیّن و به اعتبار یک تجلّی از تجلّیات حق، اسم نامیده می‌شود. ارتباط میان اسم، صفت و مسمّا را می‌توان بدین صورت بیان کرد: «نفسِ وجود را که متعیّن به هیچ تعیّنی نیست؛ بلکه به نحو لاتعیّن محض درنظر گرفته می‌شود، *مسمّا* گویند. وجود متعیّن، *اسم*، و نفسِ تعیّن، *صفت* است».[٤]

هر تعیّن که گشت لاحق ذات / هست معدود در عدادِ صفات
ذات با هر تعیّن تنها / اسمی آمد ز جملهٔ اسما
ور بود با تعیّنات تمام / اسم جامع همی نهندش نام[۵]

---

۱. **نقدالنصوص**، ص ۳۸.
۲. همانجا.
۳. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ٤٤.
٤. مهدی دهباشی، «**فلسفه اسماء و صفات حق و تمایز آنها از یکدیگر**»، فصلنامه اندیشهٔ دینی، دانشگاه شیراز، پیاپی ۱۷، زمستان ۱۳۸٤، ص ١٤.
۵. **هفت اورنگ**، سلسلة الذهب، ص ۸۲.

در مرتبهٔ واحدیّت، اسماء از یکدیگر و از ذات ممتاز می‌شوند. البته باید دانست که این کثرت و امتیاز، از نوع «نسبی» است نه «حقیقی»؛ چنانکه قونوی نیز در رسالهٔ النصوص به همین نکته اشاره کرده و می‌گوید: «أوّلُ التَّعَیُّنَاتِ المُتَعلّقة، النِّسبَةُ العِلمِیَّةُ الذاتِیّةُ، لکِنْ باعْتِبَارِ تَمَیُّزِهَا عَن الذّاتِ، الاِمْتِیَازِ النِّسْبِیِّ لا الْحَقِیقِیِّ».[1] یعنی: اوّلین تعیّن تصوّرپذیر، نسبتِ علمی ذاتی(تعیّن ثانی) است. البتّه این تعیّن، به صورت تمایزی نسبی از ذات، ممتاز می‌شود نه تمایز حقیقی.

معنی این سخن آن است که کثرات اسمایی، مستقل از حق نبوده و نفس‌الامری جدای از ذات حق ندارند؛ بلکه از جنسِ نِسَب و اضافات‌اند. به این ترتیب، کثرت و تعدّد اسماء، باعث ایجاد تعدّد و کثرت در ذات نمی‌شود. چنانکه ابن‌عربی نیز در فصّ شیثی از فصوص‌الحکم آورده است: «وَ عَلَی الحَقیقة، فَمَا ثَمَّ إلّا حَقیقَةٌ واحدةٌ، تَقبَلُ جَمیعَ هذِهِ النِّسَبِ وَ الإضافاتِ الّتی یُکَنَّی عَنْها بالأَسْماءِ الإلهِیَّةِ».[2] یعنی: تنها یک حقیقت واحده وجود دارد که قبول تمام این نسب و اضافاتی کرده که به اسماء الهیّه معروفند.

پس، از آنجا که نسب و اعتبارات، اموری عدمی‌اند، جز یک حقیقت واحده که همان ذات حق است، چیز دیگری وجود ندارد. به بیان خواجهٔ پارسا: «اگرچه اسماء متکثّره است، امّا جز یک حقیقت بیش نیست که قابلِ همهٔ این نسب و اضافات است و آن ذات است».[3]

علّت نام‌گذاری این مرتبه به «واحدیّت» نیز به همین کثرتِ نسبی مربوط می‌شود. ابن‌عربی در فتوحات مکیّه در بیان این مطلب آورده است: «اَلواحِدُ، هُوَ

---

۱. صدرالدین قونوی، **النصوص**، ص ۳۲.

۲. **فصوص‌الحکم**، ص ٦٥.

۳. خواجه محمّد پارسا، **شرح فصوص‌الحکم**، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ١٣٦٦، ج۱، ص ۸۸.

الذّاتُ مَعَ اعتِبارِ کَثرَةِ الصِفاتِ، وَ هِیَ الحَضرةُ الأسمائِیَّةِ، لِکَونِ الإسمِ، هُوَ الذّاتُ مَعَ الصِّفةِ».[۱] یعنی: منظور از واحد، همان ذات به اعتبار کثرتِ صفات است و این حضرتِ اسمائیه است؛ زیرا اسم، همان ذات به اعتبار صفتی خاص است. ابن‌عربی در همین جا تأکید می‌کند که صفاتِ حق، چیزی زائد بر ذات او نیستند: «صِفَاتُه تَعَالَی، لَیْسَتْ بِزَائِدَةٍ عَلَی ذَاتِهِ، بَلْ هِیَ عَیْنُ الذّاتِ، لا فَرْقَ إلّا بِالإعْتِبَارِ الْعَقْلِیِّ».[۲] یعنی: صفات حق‌تعالی زائد بر ذات او نیستند؛ بلکه عین ذات‌اند و هیچ فرقی میان آنها جز به اعتبار عقلی نیست.

یکی دیگر از مباحثِ مهم در مرتبهٔ واحدیّت، مسألهٔ «اعیان ثابته» است. منظور از اعیان ثابته در عرفان نظری، حقایقِ موجودات در علم حق است. به عبارت دیگر، «اعیان ثابته که عبارت از حقایق موجودات است، صور علمیّه‌ای است که موجود نیست مگر در علم حق».[۳] از این جهت است که گفته می‌شود، حقایق در این مرتبه نسبت به ذات، امتیاز علمی دارند، امّا امتیاز عینی ندارند.

قونوی در توضیح این صُوَر علمیّه می‌گوید: حقیقتِ هر موجود، عبارت است از نسبتِ تعیّن ازلیِ آن در علم پروردگارش که در اصطلاح محقّقان از اهل‌الله، عینِ *ثابت* نامیده می‌شود.[٤] قیصری نیز بر این نکته تأکید می‌کند که اعیان ثابته دارای دو اعتبارند. به یک اعتبار، آنها صور اسماء الهی‌اند و به اعتبار دیگر، حقایق اعیان خارجی به شمار می‌روند.[٥] بنابراین، اعیان ثابته دارای خصوصیّت دو وجهی‌اند. از یک وجه، با اسماء الهی در ارتباطند و از وجه دیگر، با اشیاء خارجی.

---

۱. **الفتوحات المکیّه**، ج ۲، ص ٤۲۰.
۲. همانجا.
۳. **نقدالنصوص**، ص ۱٤۰.
٤. صدرالدین قونوی، **النصوص**، ص۷٤.
٥. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ٦٥.

اعیان ثابته از منظرِ ارتباط با اسماء الهی، صُوَرِ معقولهٔ اسماء در علم حق‌اند؛ چنانکه قیصری می‌گوید: برای اسماء الهی، صُوَرِ معقوله‌ای در علم حق هست؛ زیرا حق‌تعالی عالم به ذاتِ خود، برای ذات و اسماء و صفاتِ خویش است، و این صورِ علمیّه، از این جهت که عینِ ذاتِ متجلّی به تعیّن خاص و نسبتِ معیّن هستند، اعیان ثابته نامیده می‌شوند.[1]

از سوی دیگر، اعیان ثابته حقایقِ موجودات در علم حق نیز هستند؛ چنانکه گفته‌اند: «فَالْأعْیَانُ الثابِتَةُ، هِیَ حَقایِقُ المُمْکنات فِی عِلْمِهِ تَعَالَی».[2] یعنی: اعیان ثابته، همان حقایقِ ممکنات، در علم الهی‌اند. علّت ایجاد این صُوَر علمیّه، حُبّ ذاتیِ حق و اقتضاءِ اسماء یا مفاتیحِ غیب برای ظهورِ کمالات عنوان شده[3] و علّت نام‌گذاری آنها به اعیان ثابته نیز، از جهت ثبوت آنها در حضرت علمیّه و تعیّن ثانی است.[4]

عارفان، برای اثبات وجود اعیان ثابته، به آیهٔ ٤۰ سورهٔ نحل استناد می‌کنند که می‌فرماید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ، أَنْ نَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ». یعنی: وقتی ما چیزی را اراده کنیم، همین قدر به آن می‌گوییم باش، بی‌درنگ موجود می‌شود. نکتهٔ قابل توجّه در این آیه، آن است که «شیء»، پیش از کلمهٔ ایجادیِ «کُن»، مورد خطابِ حق قرار گرفته است، در صورتی که قبل از خطاب «کُنْ»، اشیاء هنوز وجودی در خارج نداشتند. بنابراین، این «شیء» باید در مرتبه‌ای پیش از امرِ «کُنْ» قرار داشته باشد که در اصطلاح عارفان به آن «عین ثابت» می‌گویند.

یادآوری این نکته لازم است که عارفان، به دو نوع شیئیّت معتقدند: شیئیّت وجودی و شیئیّت ثبوتی. منظور از شیئیّت وجودی، وجود شیء در خارج است که

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ٦١.

۲. علاءالدین علی بن أحمد المهائمی، **مشرع الخصوص إلی معانی النصوص**، تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤٢٩ق، ص ٦١.

۳. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ٦١.

٤. ر.ک: کاشانی، **لطائف‌الأعلام**، ج ۲، ص ٤٢٩؛ **الاصطلاحات الصوفیه**، ص ١٥١.

پس از کلمهٔ وجودیِ «کُن» تحقّق پیدا کرده است، امّا منظور از شیئیّتِ ثبوتی، وجود علمیِ شیء در تعیّن ثانی است که بر امر «کُنْ» مقدّم است. به این ترتیب، مشخص می‌شود که اشیاء، قبل از آنکه شیئیّتِ وجودی بیابند، در علمِ حق دارای شیئیّتِ ثبوتی بوده‌اند که از آن به اعیان ثابته تعبیر می‌شود.

از آنجا که اعیان ثابته، حقایقِ موجودات در علم حق‌اند؛ بنابراین، می‌توان گفت که موجودات نیز، وجودِ خارجیِ اعیان ثابته‌اند که براساس اقتضای اعیان ثابته، صورتِ وجود یافته‌اند. به عبارت دیگر، اعیان ثابته با زبانِ استعداد(زبان حال) وجود خارجیشان را طلب کرده‌اند و اگر این طلب و خواستِ اعیان ثابته نبود، موجوداتِ خارجی، پدید نمی‌آمدند.[۱]

در متون اهل حق نیز، مبحث تعیّن ثانی یا دومین ظهور و تجلّی حق‌تعالی(واحدیّت) مطرح شده است. به این صورت که معتقدند، پس از نخستین تجلّی حق‌تعالی و ظهور ذات در «مرتبهٔ دُرّ»، تجلّی و ظهور دیگری اتفاق می‌افتد که آن را مرتبهٔ «خاوندکار» می‌نامند. با توجّه به ویژگی‌های مطرح شده برای این مرتبه از تجلّی در متون اهل حق، می‌توان دانست که منظور از آن، همان مرتبهٔ واحدیّت یا تعیّن ثانی است که مرتبهٔ تفصیل یافتنِ اسماءِ الهی و پدید آمدن اعیان ثابته در علم حق‌تعالی است.

در متون اهل حق، پس از مرتبهٔ دُرّ، از ظهور و تجلّی دیگری صحبت شده که گاه، با تعابیر تمثیلی چون «انفجار یا شکافتن دُرّ» از آن یاد شده است. از آن جمله در دیوان نوروز آمده است:

جِمنان جیحون دجلهٔ حجر پُرّ	**دُرّش دِرّنا برآما نَه دُرّ**
و ضرب معجز قدرت باطن	**توقنان چون برق نَه دریای بی بن**[۲]

۱. ر.ک: **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ٤۲۰.
۲. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۰۹.

یعنی: حق‌تعالی دریای بی‌نهایت را به جنبش درآورد. دُرّ را پاره کرد و از دُرّ بیرون آمد. با اعجاز قدرت باطنی، همانند برق، دُرّ را در میان دریای بی‌نهایت(ذات) منفجر کرد(از هم پاشید).

برخی محققان معتقدند که منظور از انفجار دُرّ، «ظهور و بروز ماهیات ممکنه در علم حضرت حق است».[1] به عبارت دیگر، منظور از این انفجار، بیانِ تمثیلیِ ایجاد تعیّن ثانی یعنی مرتبهٔ واحدیّت است که در آن حقایق اشیاء در علم حق یا همان اعیان ثابته پدیدار شده‌اند.

شیخ امیر معتقد است که در نتیجهٔ انفجار یا تشعشع دُرّ، ظهور دیگری صورت گرفته که در آن جمال حق‌تعالی، آشکار شده است:

چوگا پادشام دانه‌ش نه دُرّ بی   چَه دُرّ برشیا نورش و گِر بی[2]

یعنی: آن‌گاه که تجلّی و ظهور حق‌تعالی در مرتبهٔ دُرّ بود، از میان دُرّ برآمد و نورش در تلألو بود.

وی در ادامه می‌افزاید که در نتیجهٔ این تجلّی، جمال حق آشکار شده است:

خواجام و روی دُرّ آشکار کرد جمال[3]

یعنی: سرورم، جمال خود را از میان دُرّ آشکار کرد.

با توجّه به اینکه آشکار شدن جمال حق، بلافاصله، پس از تجلّی نخستین(مرتبهٔ دُرّ) بوده، می‌توان گفت که منظور از آن، همان تفصیل یافتن اسماء است؛ زیرا تا قبل از مرحلهٔ اسماء، امکان شناخت ذات وجود ندارد و گویی که جمال حق آشکار نشده و امکان اطلاع بر آن نیست؛ اما در مرتبهٔ تفصیل اسمایی، یعنی همان مرتبهٔ واحدیّت است که جمال حق آشکار شده و قابل شناخت است.

---

۱. منصور رستمی، **تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حق)**، ص ۱۸۵.
۲. **دیوان سیّد فرضی و یارانش**، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ٦٤٩.
۳. همانجا.

به این ترتیب، در متون اهل حق، تأکید می‌شود که پس از مرتبهٔ دُرّ، تجلّی و ظهور دیگری صورت گرفته که برای ملموس کردن آن از تمثیلاتی چون «توقنان» (انفجار)، «برشیا» (برآمدن)، «گِرّیا» (شعله‌ور شدن) و مانند آن استفاده شده است.

در برخی متون اهل حق با صراحت بیشتری نام این مرتبه نیز ذکر شده است. یعنی زمانی که به بحث ظهوراتِ پس از مرتبهٔ دُرّ پرداخته‌اند، نخستین ظهور و تجلّی پس از مرتبهٔ دُرّ را «خاوَندکار» معرفی کرده‌اند. کلمهٔ «خاوندکار» در زبان کردی، معادل «خداوندگار» در زبان فارسی است.[1] ملانیازه در بیان این مرتبه می‌گوید:

ژ روز ازل کعبة الاسرار سِرّ دونادون شای والاتبار
دُرّ بی نه صدف دانه‌ی گُهربار ظهور کرد و شان شای خاوندکار[2]

یعنی: از روز ازل و کعبةالاسرار(مقام کس نزان)، سرّ ظهورات و تجلّیات پادشاه والاتبار(حق‌تعالی) اینگونه است: ابتدا دُرّی بود به صورت دانهٔ گوهری در میان صدف، سپس در مرتبهٔ خاوندکار ظهور کرد.

همچنین در جای دیگر، در بیان چگونگی ظهور حق‌تعالی در مرتبهٔ تعین ثانی یا خاوندکار آورده است:

یورتش کرد نَه دُرّ، دُرّ کرد نه صدف صدف نَه قُپه، قپه کرد نَه کف
صاحب کار یَوا نَه پرده اَو در شوق ذات زور مگریا وَ گر
جهان کرد و بحر پادشای بَر تا بار و بیای خاوند کردش آشکار[3]

یعنی: ظهور و تجلّی حق در مرتبهٔ دُرّ قرار گرفت. دُرّ در میان صدف بود و صدف نیز در قپه‌ای بود که بر کف دریا بود. سپس، حق‌تعالی از پرده بیرون آمد.

---

۱. خاوندکار xawand kār= خداوندگار. (صدیق صفی‌زاده، **فرهنگ کردی(بوره‌که‌یی)**، کردی- فارسی، ص٥٦٤).
۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ١٤٢.
۳. همان، گفتار ملانیازه، ص ١٤٩.

ذات حق از اشتیاق ظهور، شعله می‌کشید. آن‌گاه، پادشـاه خشـکی و دریـا، عـالم را دریایی ساخت و در مظهر خاوندکار خویش را آشکار ساخت.

ملانیازه در جای دیگر نیز که به بیان مراتب ظهور پرداخته، همین مطلب را بیان کرده است:

ذاتش نَه دُرّ بی، دُرّ نـه تـو اسـرار ژ نـــور قـــدیم قیـــوم و قهـــار
تـا آمـین و دون شـای خاونـدکار اخـــی اخیـــان اوســـا دای قـــرار[1]

یعنی: ظهور ذات حق در مرتبهٔ دُرّ بود و دُرّ نیز در عالم اسرار قرار داشت که از نور قدیمِ خداوند قیّوم و قهّار بود. سپس، در مظهر خاوندکار ظهور فرمود و پـس از آن، مراتب فرشتگان را پدید آورد.

از دیدگاه اهل حق نیز، در همین مرتبه است که اسماء الهی از یکـدیگر متمـایز می‌شوند. به عبارت دیگر، پدیدار شدن کثرت اسمائی در این مرتبه اسـت؛ زیـرا در متون ایشان نیز تأکید شده که ظهور نخستین نام الهی در مرتبهٔ خاوندکار بوده است. در حقیقت، از دیدگاه اهل حق، نخستین نامی که خداوند بر خویش نهاده یـا بـه آن نام ظهور کرده، «خاوندکار» بوده؛ چنانکه خان الماس می‌گوید:

مــولام و دُرّ بــی، دُرّ نــه تــای دریـا ژ دُرّ برآمـــا جهـــان کـــرد احیـــا
نـــام ویـــش نیـــا و خاونـــدکار عرش و کرسی و فرش اوسـا دای قـرار[2]

یعنی: حق‌تعالی در مرتبهٔ دُرّ بود و دُرّ نیز در ته دریا قـرار داشـت. آن‌گـاه از دُرّ ظهور کرد و جهان را هستی بخشید. نام خویش را خاوندکار نهاد و بعـد از آن بـود که عرش و کرسی و فرش را پدید آورد.

به این ترتیب، زمان پیدایش نخستین نام برای حق‌تعالی در مرتبـهٔ «خاونـدکار» معرفی شده که دومین ظهور و تجلّی الهی از دیدگاه اهل حق است. در عرفان نظری

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۸.
۲. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص ۶۹.

نیز نامهای الهی در مرتبهٔ واحدیّت، یعنی تعیّن ثانی آشکار می‌شوند. مهمترین نام الهی در این مرتبه، «الله» است و از همین روست که تعیّن ثانی را مرتبهٔ «الوهیّت» نیز نامیده‌اند.[۱] یعنی در حقیقت، حق‌تعالی در این مرتبه است که نام می‌پذیرد و به عنوان «الله» تجلّی می‌کند و در مرتبهٔ قبل که احدیّت بود، حق‌تعالی پذیرای هیچ نام و اسم و صفتی نبود. بنابراین، می‌توان گفت که مرتبهٔ تعیّن ثانی یا «الوهیّت»، از این حیث نیز با مرتبهٔ «خاوندکار» قابل مقایسه است؛ زیرا در دیدگاه هر دو گروه، یعنی محقّقان عرفان نظری و بزرگان اهل حق، نخستین نام الهی در این مرتبه ظهور یافته است. البته در عرفان نظری، این نام، «الله» معرفی شده و اهل حق، آن را «خاوندکار» دانسته‌اند.

بر همین اساس، ملانیازه نیز معتقد است که نخستین اسم الهی، پس از آشکار شدن گنج ذات، «خاوندکار» بوده و دراین‌باره می‌گوید:

مولام نه دُرّ بی، دُرّ نه صدف بی — صدف نه قپه، قپه نَه کف بی
تا که ذات پاک حق آشکار بی — اسم سرینیش خاوندکار بی[۲]

یعنی: تجلّی و ظهور حق‌تعالی در مرتبهٔ دُرّ بود. دُرّ نیز درون صدف بود و صدف در قپه و قپه در کف دریا قرار داشت. تا اینکه ذات پاک حق آشکار شد و نخستین اسم آن خاوندکار بود.

بنابراین، می‌توان گفت که «خاوندکار» معادل اسم اعظم «الله» است؛ چرا که این اسم، دربردارندهٔ تمام اسماء الهی و طبیعتاً نخستین نامی است که در مرتبهٔ واحدیّت ظهور یافته است. زیرا ظهور هر اسمی، مستلزم آن است که پیش از آن، اسم جامع «الله» وجود داشته باشد. به جهت آنکه اسم «الله» از نظر جامع و اعظم بودن،

---

۱. محمّدعلی موحّد، **درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیلِ فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، چاپ سوم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸٦، ص ٤٧٤.

۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱٤۲.

دربردارندهٔ تمام اسماء است و طبیعتاً باید پیش از همهٔ اسماء در مرتبهٔ واحدیّت آشکار شود. پس، می‌توان گفت که در اعتقاد اهل حق، «خاوندکار» نیز که نخستین اسم آشکار شده حق‌تعالی دانسته شده، معادل اسم «الله» است و خصوصیّاتی همانگونه دارد.

همچنین در متون اهل حق بر اسماء «اوّل» و «آخر» بسیار تأکید شده است که در متون عرفانی نیز از امّهات اسماء شمرده می‌شوند. یعنی پس از اسم اعظم «الله» که در بردارندهٔ جمیع اسماء است، چهار اسم از بقیه مهمترند و به آنها امّهات اسماء گفته می‌شوند و سایر اسماء تحت لوای آنها قرار دارند.[۱] از این جهت، آنها را مهمترین اسماء در تعیّن ثانی دانسته‌اند و گفته‌اند: «حضرت واحدیّت که مستوای فیض اقدس است، حَمَلهٔ آن چهار اسم است از امّهات اسماء، که اوّل و آخر و ظاهر و باطن است».[۲] در آیین اهل حق نیز این چهار اسم، خصوصاً اسماء «اوّل» و «آخِر»، دارای اهمیّت بسیارند به طوری‌که عبارت «اوّل و آخِر، یار» را می‌توان شعار اصلی اهل حق دانست.[۳]

یکی دیگر از نکاتی که در مرتبهٔ تعیّن ثانی(واحدیّت) در عرفان نظری مورد توجّه است، بحث اعیان ثابته است. در توضیح آن گفته‌اند: «در مرتبهٔ ثانیه که غیب ثانی و تعیّن ثانی است، حقایق [موجودات] را در این مرتبه اعیان ثابته می‌گویند».[٤] به عبارت دیگر، اعیان ثابته، حقایق موجودات در علم حق‌تعالی است و جایگاه آن هم در تعیّن ثانی یا مرتبهٔ واحدیّت است.

---

۱. حسن حسن‌زاده آملی، **مقدمه شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ص ۳۳.
۲. روح‌الله خمینی، **آداب الصلاة**، چاپ هفتم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۷۳.
۳. ر.ک: **دیوان گورَه**، صفحات ٦٧٧، ٦٨٣، ٦٨٧، ٦٨٨. همچنین ر.ک: فصل دوم از همین کتاب با عنوان وحدت وجود(توحید عارفانه)، صص۱۱۸-۱۱۹
٤. **بهارستان و رسائل**، رسالهٔ نائیه، ص ۳۳۲.

در متون اهل حق نیز اشارتهایی یافت می‌شود که از طریق آن می‌توان دریافت که ایشان نیز به وجود علمی حقایق موجودات، در علم حق‌تعالی، پیش از پیدایش عینی آنها، آگاه بوده‌اند. و حتی برای بیان آن، از اصطلاح «دجلۀ اندیش»، یعنی «دجلۀ اندیشه و علم حق‌تعالی»، استفاده کرده‌اند؛ چنانکه در نامۀ سرانجام، یکی از چهل تن در معرفی جایگاه خود در علم حق، می‌گوید:

هفتم حلقه نان نه دجلۀ اندیش[1]

یعنی: من هفتمین حلقه از دجلۀ اندیشۀ الهی بودم.

همچنین زمانی که دربارۀ «مرتبۀ دُرّ» و ظهور و تجلّیِ پس از آن، یعنی «خاوندکار» صحبت می‌کنند، معتقدند که حق‌تعالی در این مرحله، تمامی اشیاء را در نظر آورده است. شاید منظور از «در نظر آوردن» همان وجود علمی آنها باشد که حق‌تعالی در علم خویش بر آن آگاه بوده و ایشان را به نظر آورده است؛ چنانکه خان الماس می‌گوید:

و قدرت ویش خالق اکبر　　　عناصر یکجا آورد اَو نظر[2]

یعنی: خالق اکبر با قدرت خود، تمامی عناصر را به صورت یکجا در نظر آورد.

به عبارت دیگر، خان الماس می‌خواهد بگوید که وجود علمی اشیاء و عناصر، قبل از ظهور عینی آنها، در علم حق، پدیدار شده است.

شیخ امیر نیز در بیان همین مطلب، پیدایش وجود علمی چهار مَلَک مقرّب را پیش از پیدایش وجود نوری یا وجود عینی آنها اینگونه بیان کرده است:

نه قاب گوهر نَه قاب گوهر　　　پادشام نَه دُرّ بی نَه قاب گوهر

و نور قدرت الله اکبر　　　چهار تن و معجز آورد و نظر[3]

---

۱. **نامۀ سرانجام یا کلام خزانه**، دورۀ چهل تن، ص ۴۲۰.

۲. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص ۷۰.

۳. **دیوان شیخ امیر**، ص ۲.

یعنی: در قاب گوهر، زمانی که حق‌تعالی در مرتبهٔ دُرّ در قاب گوهر بود، با نور قدرت خود، چهار فرشتهٔ مقرّب را درنظر آورد.

پیداست که در مرتبهٔ دُرّ هنوز آفرینش عالم جبروت صورت نگرفته تا صورت عینی فرشته موردنظر باشد. البته شیخ امیر در ادامه برای آنکه به صورت روشن‌تر نشان دهد که منظور او وجود علمی این فرشتگان در علم حق‌تعالی است، تأکید می‌کند که این «به نظر آوردن» در مرتبهٔ «خاوندکار» بوده است که هنوز آفرینش عینی صورت نگرفته و می‌افزاید:

خاوندکار بی خاوندکار بی　　　ای سِرّ و سینهٔ خاوندکار بی[1]

یعنی: در مرتبهٔ خاوندکار بود. این سِرّ در سینهٔ خاوندکار بود. (این اتفاق در مرتبهٔ خاوندکار افتاد).

البته در عرفان نظری نیز جایگاه اعیان ثابته همان مرتبهٔ واحدیت، و تعیّن ثانی معرفی شده که مطابقت آن با مرتبهٔ خاوندکار توسط برخی محققان دیگر نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته‌اند تأیید شده؛ چنانکه گفته‌اند: «مرتبهٔ خاوندکار با مرتبهٔ واحدیّت و بروز اسماء و صفات و مظاهر آنها و تعیّن ثانی قابل مقایسه است».[2]

در متون اهل حق، در جایی که بحث وجود علمی اشیاء و موجودات مطرح شده، معمولاً قرینه‌های روشنی وجود دارد که نشان می‌دهد این اتّفاق قبل از وجودِ عینی اشیاء و مربوط به عالَم علمِ حق(اعیان ثابته) بوده است؛ چنانکه نوروز در بیان چگونگی آفرینش، همین مطلب را بیان کرده است:

بیابست جم جهان کیش بیَن　　　پیشتر نَه ساختن تنها ویش بیَن
نه بحر بی نه بَرّ نه ارض نه سما　　　نه آب نه آتش نه خاک چنی با

---

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ۳.
۲. منصور رستمی، **تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حق)**، ص ۱۸۱.

نه سال بی نه مانگ نه فصل چهار رنـگ نه وقت نه بی‌وقت نه زود نـه درنـگ ...
شـین نـه بحـر فکـر تـدبیر تِفـاق جِمِنـان اسـاس پـی ارض آفـاق[1]

یعنی: پیش از آنکه آفرینشی باشد، تنها ذات حق بود و هیچ چیز دیگری نبـود. نه دریا بود و نه خشکی، نه زمین بود و نه آسمان. عناصـر چهارگانـه (آب، آتـش و خاک و باد) ایجاد نشده بودند. سال و ماهی پدید نیامده بـود و فصـلهای چهارگانـه نبودند، حتی زمان هم ایجاد نشده بود. در آن هنگام بود که حق‌تعالی در دریای علم خود به تدبیر پرداخت و اساس آفرینش زمین و آفاق را (در علـم خـود) پـی‌ریـزی کرد.

به این ترتیب، می‌توان گفت که اعتقاد به مرتبهٔ تعیّن ثانی یا واحدیت در اندیشهٔ هستی شناسانهٔ اهل حق غیرقابل انکار است؛ به طوری کـه مؤلفـه‌هـای اصـلی ایـن مرتبه را نیز بیان کرده‌اند. البته ایشان اصطلاح خاص خویش را به کـار بـرده و ایـن مرتبه را «خاوندکار» نامیده‌اند و معتقدند که در این مرتبه، نخستین نام الهـی آشـکار شده است. بر این اساس، می‌توان گفت که مرتبهٔ «خاوندکار» با مرتبهٔ «الوهیّـت» کـه در عرفان نظری به آن تعیّن ثانی(واحدیّت) اطلاق می‌شود، قابل تطبیق است.

دربارهٔ بحث اعیان ثابته نیز، اعتقاد ایشان به اینکه حق‌تعالی اشـیاء و موجـودات را پیش از پیدایش عینی آنها درنظر آورده، می‌تواند دلیلی بر اعتقاد به وجـود علمـی موجودات در علم حق یا همان اعیان ثابته باشد؛ به طوری‌که گاه، وجودِ علمی خود را در «دجلهٔ اندیش» یعنی «عالَم علمِ حق»، نیز گواهی داده‌اند.

---

۱. **دفتر نوروز سورانی**، صص ۲۰۷ – ۲۰۸.

حضرت دوم: جبروت/ عالم فرشتگان

آنچه تاکنون دربارهٔ تجلّیات حق‌تعالی در مرتبهٔ تعیّن اوّل و ثانی گفته شد، مربوط به عالَمِ حق است؛ یعنی در این مراحل، هنوز تعیّنات و عوالمِ خلقی که وجود عینی داشته باشند، به ظهور نرسیده‌اند. اما پس از مرتبهٔ تعیّن ثانی، تعیّناتِ خلقی آشکار می‌شوند. حلقهٔ واسط، میان عوالم حقّی و خلقی نیز، اعیان ثابته است؛ چون اصولاً «وجود ممکنات، عبارت است از تعیّن و تمیّز وجودِ حقیقی، در مرتبه‌ای از مراتبِ ظهور، به سبب تلبّس او به احکام و آثار اعیان ثابته».[1]

علّت این امر، آن است که فیض مقدّس، بنا بر اقتضائات اعیان ثابته است که عوالم خلقی یا اعیانِ خارجی را پدید می‌آورد. این عوالمِ خلقی شامل: عالَم ارواح یا عالم عقول و نفوس مجرّد(جبروت)، عالَم مثال(ملکوت) و عالَم ماده(مُلْک) است. بنابراین، نخستین مرتبه از تعیّنات خلقی که بلافاصله پس از تعیّن ثانی قرار می‌گیرد، عالمِ «جبروت» است.

واژه جبروت در قرآن کریم به معنای عظمت و شکوهِ حق‌تعالی به کار رفته است. امّا در عرفان نظری، جبروت، دومین حضرت از حضراتِ پنج‌گانه یا مراتبِ وجود است. از سوی دیگر، جبروت، نخستین مرتبهٔ تعیّنات خلقی نیز به شمار می‌رود؛ چون در این مرتبه، نخستین ظهوراتِ عینیِ اسماء و صفات پدیدار می‌شوند.

ابن‌عربی، جبروت را به عنوان برزخی میان عالم لاهوت و عالم ملکوت معرّفی کرده است.[2] قیصری نیز در تبیین این مرتبه آورده است: «أوّلُ العَوالِمِ فِی الوُجودِ

---

۱. **نقدالنصوص**، ص ٤٦.

۲. **الفتوحات‌المکیّه**، ج ۱، ص ٥٤.

الخارِجِیِّ، هُوَ عَالَمُ العُقُولِ وَ النُفُوسِ المُجرَّدةِ، المُسمّاةُ بِعالَمِ الجَبَروتِ».[1] یعنی: اوّلین عوالمِ دارای وجودِ خارجی، عالم عقول و نفوسِ مجرّد است که به آن عالم جبروت می‌گویند. وی، عالم جبروت را مظهر عالم اعیان ثابته معرّفی کرده و می‌گوید: «عالَمُ الجَبَروتِ أیْ عالَمُ المُجرّداتِ، وَ هُوَ مَظهَرُ عالَم الأعیانِ الثّابِتَةِ».[2]

در عرفان نظری، گاه، عالم جبروت را به سببِ آنکه مشتمل بر ارواح کلیّه و ملائکه است، «عالم ارواح» نیز نامیده‌اند.[3] گاه نیز با عنوان «عالم امر» از آن یاد کرده‌اند.[4] از دیگر نام‌های این مرتبه، عالم «عقول و نفوس» است؛ چنانکه جامی در مثنوی سلسلةالذهب می‌گوید:

بود جمله شئون حق ز ازل — مندرج در تعیّن اوّل...
در میانشان، تعدّد و تمییز — خارجاً منتفی و علماً نیز
بعد از آن، در تعیّن ثانی — شد مفصّل، شئون پنهانی...
وز پی آن، حقایق مذکور — آمد از موطن بطون به ظهور...
ز اختلافِ تنوّعاتِ ظهور — شد مرتب عوالم مشهور
اوّلا عالم عقول و نفوس — وز پی آن مثال، پس، محسوس[5]

به این ترتیب، جامی، اوّلین عالم از عوالم خلقی را که در نتیجهٔ اقتضای اعیان ثابته پدیدار شده، عالم جبروت یا مرتبهٔ عقول و نفوس مجرّد دانسته است. وی در جای دیگر، منظور از این «عقول و نفوس» را «فرشتگان» ذکر کرده و آورده است:

زآنچه از علم آمده به عیان — صنفِ اوّل صفِ ملائکه دان[6]

---

۱. **رسائل قیصری**، ص ۱۱٦.
۲. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۹۰.
۳. ر.ک: **مشارق الدّراری**، ص ۱۵٦، ص ۲۹۸؛ **نقدالنصوص**، ص۳۰، ص ٤۹.
٤. **مشارق الدّراری**، ص۳۱۰.
۵. **هفت اورنگ**، سلسلةالذهب، صص۷۰–۷۱.
٦. همان، ص۱۷٤.

علّت نامگذاری این مرتبه به «جبروت» را نیز از آن جهت دانسته‌اند که خداوند متعال، نقائصِ آن را جبران کرده و محدودیّت‌های امکان را از آن زدوده است.[۱] منظور از محدودیّت‌های عالم امکان، همان انفعال و تغییرپذیریِ آنها و محدودیّت در جهات است. پس، موجودات جبروتی از این انفعالات برکنارند.[۲]

جامی نیز، ضمن بیان عالم جبروت، به عنوان نخستین تعیّن خلقی، دربارهٔ موجودات آن می‌گوید:

ساخت چو صنعش قلم از کاف و نون — شد به هزاران رقمش رهنمون
سطر نخست از ورق این سواد — قدس‌نژادان تجرّد نهاد
مایهٔ ایشان ز هیولی بری — پایهٔ ایشان ز صُوَر برتری
جیب بقاشان ز فنا سوده نی — دامنشان ز آب و گِل آلوده نی...
ناشده اقلیم دوام ثبات — تنگ بر ایشان ز حدودِ جهات[۳]

به این ترتیب باید گفت که عالم جبروت «خاصّ فرشتگان است، عالم ربوبیّت است، عالم مجرّدات است که هیچ موجود مادّی و جسمانی در آن راه ندارد».[٤] و خصوصیّت عمدهٔ موجودات این عالم، تجرّد و غیرمادّی بودن آنهاست.

در متون اهل حق نیز واژهٔ «جبروت» دیده می‌شود، امّا به نظر می‌رسد که منظور ایشان از به کار بردن این واژه، بیان شکوه و عظمت حق‌تعالی باشد، جایی که در کلام تیمور آمده است:

جبرِ جبروت، جبّار جهان — شکافت پردهٔ سِرّ دُرِّ لامکان[۵]

---

۱. سیّد روح‌الله خمینی، **مصباح‌الهدایة إلی الخلافة و الولایة**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷٦، ص ۵۰.
۲. همانجا.
۳. **هفت اورنگ**، تحفة الاحرار، ص ۳۷۰.
٤. محمّدعلی موحّد، **تعلیقات فصوص‌الحکم**، ص ٤٤۷.
۵. **دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی**، ص ۳.

یعنی: پروردگار با عظمت و جبّار، پردهٔ سِرّی را که منظور از آن همان دُرِّ لامکان است، شکافت.

جالب است که در این بیت واژهٔ «جبروت» در شرح چگونگی آفرینش و ظهور و تجلّی حق‌تعالی استفاده شده، امّا قرینه‌ای وجود ندارد که آن را اشاره به عالم جبروت، یعنی عالم فرشتگان بدانیم. هرچند اضافه کردن واژهٔ «جبر» به «جبروت» به نوعی یادآور خصوصیّت عالم جبروت است؛ یعنی عالمی که خداوند نقایص آن را جبران کرده و از این‌رو، خصوصیّات عالم مُلک را که همان فناپذیری و محدودیّت در زمان و مکان است، دارا نیست.

در هر حال، اعتقاد به عالم فرشتگان در دیدگاه هستی‌شناسانهٔ اهل حق، امری مسلّم است و از نظر چینش مراتب ظهورات نیز، تفاوتی با چینش عرفان نظری ندارد؛ به طوری‌که ایشان نیز عالم فرشتگان را مرتبه‌ای از ظهور حق‌تعالی می‌دانند که پس از مرتبهٔ واحدیّت(خاوندکار) به وقوع پیوسته است. در اکثر متون اهل حق، پس از بیان مرتبهٔ خاوندکار، بلافاصله ایجاد ملائک مطرح شده است.

ابیات ملانیازه، به‌خوبی جایگاه و مرتبهٔ فرشتگان را در چینش نظام هستی‌شناسانهٔ اهل حق نشان می‌هد؛ جایی‌که می‌گوید:

کس نزان سِرّ بی، ویش وَ ویش موات — بغیر ژ ذات هیچ نوی ایجات ...
ستّار و سِرّپوش، جلیل و جبّار — یَوا نیشت وَ دُرّ، دُرّ و دریا بار ...
صاحب کار یَوا نَه پرده او در — شوق ذات زور مگریا و گر
جهان کرد و بحر پادشای بَر تا بار — و بیای خاوند کردَش آشکار
آما و کَرَم پی بنای بنیاد — چار مَلَک اوسا شا کردَش ایجاد[۱]

یعنی: در مقام ذاتِ کس نزان، تنها خودش بود و غیر از ذاتِ حق هیچ نبود. تا آنکه پروردگار ستّار و سِرّپوش که جلیل و جبّار است، در مرتبهٔ دُرّ ظهور فرمود و

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، صص ۱۴۸ – ۱۴۹.

دُرّ نیز در قعر دریا(کس نزان) بود. پس از آن، حق‌تعالی از پردهٔ غیب ظهور فرمود؛ زیرا ذات، همچون آتشی شعله‌ور اشتیاق به ظهور داشت و در این هنگام، پادشاهِ خشکی و دریا، در مرتبهٔ خاوندکار ظهور فرمود. پس از آن، میل کرد که بنای ایجاد و خلقت عینی را بنیاد نهد و در این هنگام بود که حق‌تعالی چهار مَلَک(فرشته) را ایجاد کرد.

چنانکه پیداست در این ابیاتِ ملانیازه، مراتب ظهور و تجلّی حق‌تعالی از مقامِ ذاتِ کس نزان تا عالم فرشتگان بیان شده است. همچنین تأکید شده که فرشتگان، نخستین خلقت عینی و خارج از صُقع ربوبی‌اند؛ زیرا به محض آنکه حق‌تعالی ارادهٔ بنیاد نهادن خلقت را کرده، نخستین صورت عینی آن، چهار مَلَک(فرشته) معرفی شده است.

در دیگر متون اهل حق نیز، همین امر به انحای گوناگون بیان شده است؛ چنانکه گاه، تمام مراتب را تا عالم فرشتگان در یک بیت گنجانده و گفته‌اند:

ژَ دُرّ بر آما شای خاوندکار   چار مَلَک هرچار اوسا دای قرار[1]

یعنی: مرتبهٔ خاوندکار از مرتبهٔ دُرّ ظهور یافت و آن‌گاه، چهار مَلَک را پدید آورد.

در جای دیگر نیز آمده است:

ذاتِش نَه دُرّ بی، دُرّ نه تو اسرار   ژَ نور قدیم قیوم و قهار
تا آمین و دون شای خاوندکار   «اَخی اَخیان» اوسا دای قرار[2]

یعنی: ذات حق در مرتبهٔ دُرّ بود و دُرّ نیز در عالم اسرار قرار داشت که از نورِ قدیمِ خداوند قیّوم و قهّار بود. آن‌گاه در مرتبهٔ خاوندکار ظهور فرمود و سپس فرشتگان را پدید آورد.

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار درویش نگهدار، ص ۳۰۳.
۲. همان، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۸.

تعبیر از فرشتگان به «اخی» که در ابیات مـذکور آمـده، بـر اسـاس روایـاتی از حضرت رسول اکرم(ص) است که در آن، جبرئیل را اخی یعنی برادر خود نامیده‌اند. از آن جمله در مستدرک الوسائل آمده اسـت: «قَـالَ رَسُـولُ اللَّـهِ صـلی الله علیـه و آله أَخْبَرَنِی أَخِی جَبْرَئِیلُ...».[۱] در بحار الانوار نیز روایتی دیگر از حضرت رسول(ص) ذکر شده که از جبرئیل با لفظ اخی یـاد کـرده و فرمـوده‌انـد: «هـذا أَخِـی جَبْرَئِیـل، أَخْبَرَنِی...».[۲]

گاه نیز در متون اهل حق، لفظ «فرشته» به کار رفته اسـت؛ جـایی کـه عابـدین جاف، به بیان مراتب ظهور و تجلّی حق‌تعالی پرداخته است:

یـار لَـه دُرّ بـو، دُرّ لـه دریـا — لـه دُرّ دَرهـات، وَک خَـور گِریـا
چـوار فرشـته و دی هینـا — خـور و مـانگی وَ سَـرمان نـا[۳]

یعنی: «یار(حق‌تعالی) در میان دُرّ و دُرّ در ته دریا بود. از دُرّ بیرون آمد و مانند خورشید می‌درخشید. چهار فرشته را با نیروی خود آفرید. آنگاه خورشید و ماه را بر فراز سرمان نهاد».[٤]

به این ترتیب، در متون اهل حق، چهار مَلَک(فرشته) مقرّب به عنـوان نخسـتین ظهورات نورِ وجود حق در عالم جبروت معرفی می‌شوند.

در تذکرهٔ اعلی نیز ضمن بیان آفرینش چهار فرشتهٔ مقرّب از نور الهـی، اسـامی آنها نیز بیان شده و آمده است: «و آخر از کَرَم کاملهٔ خود، از نور پاک، چهار دانهٔ نور چکاند. جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل از آن نور است نفیس».[٥]

---

۱. حسین بن محمّدتقی نوری، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، ج ١٤، ص ٢٥٢.
۲. **بحار الانوار**، ج ١٦، ص ١١؛ ج ٤٤، ص ٢٤٥؛ همچنین ر.ک: سیدحسین بروجردی، **جامع احادیث الشیعة فی احکام الشریعة**، تهران، مطبعه المساحة، ١٣٤٠، ج٢٠، ص٢٤٨.
۳. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ عابدین، ص ٥١١.
٤. همان، ص ٥٣٨.
٥. **تذکره اعلی**، ص ٨.

اسامی ذکر شده برای چهار مَلَک مقرّب در آثار اهل حق با دیدگاه سایر عارفان مطابقت کامل دارد؛ زیرا عارفان نیز همین نامها را در معرفی ایشان به کار برده و گفته‌اند:

از ملایک چهار مشهورند — که به اسماء خویش مذکورند
وحی تنزیل، کار جبریل است — نفخ در صور، از سرافیل است
کافلِ رزق‌هاست، میکائیل — قابض روح‌هاست، عزرائیل[۱]

اندیشمندان اهل حق، علاوه بر بیان نامهای چهار فرشتهٔ مقرّب در عالم جبروت، به بیان نامهای آنها در عوالم پیش از جبروت نیز پرداخته‌اند. به این صورت که معتقدند، این چهار فرشتهٔ مقرّب، پیش از آنکه صورتِ عینیِ خَلقی در عالم فرشتگان داشته باشند، وجود علمی داشته‌اند و در آن مرتبه نیز نامهایی داشته‌اند که اهل حق، آنها را نامهای اصلی یا نامهای ازلی این فرشتگان می‌دانند؛ چنانکه خان الماس در بیان این نامهای ازلی می‌گوید:

جبرئیل وزیر، بنیامین وَ نام — میکائیل منشی، پیرموسی مقام
اسرافیل داود، صورش ها وَ دم — عزرایل مصطفی، پی قبضِ آدم[۲]

یعنی: جبرئیل که وزیرِ پادشاه(حق‌تعالی) است، نام ازلی او بنیامین است. میکائیل که منشی و دفتردار حق‌تعالی است، نام ازلی او پیرموسی است. اسرافیل که مسئول دمیدن در صور است، نام ازلی‌اش داوود است و عزرائیل که مسئول قبض روح است، نام ازلی‌اش، مصطفی [داودان] است.

این نامهای ازلی در دیدگاه اهل حق، بسیار اهمیّت دارند؛ به‌طوری که مظاهر آنها در هر دوره، هر نامی که به ظاهر میان مردم داشته باشند، امّا باز یکدیگر را به

---

۱. **هفت اورنگ**، سلسلة الذهب، ص ۱۷٤.
۲. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص ۵۰.

نامهای ازلی می‌شناسند. توضیح بیشتر دربارهٔ این موضوع، در قسمت‌های انسان کامل و ظهورات کمّل، از همین کتاب خواهد آمد.

در بیان مراتب آفرینش فرشتگان، اهل حق معتقدند که نخستین فرشتهٔ خلق شده، جبرئیل بوده است. خان الماس در بیان این مطلب می‌گوید:

هفتاد هزار سال تک و تنیا فرد　　　و ریو دریاوَه چوگان بازیش کرد

ژ خاک بساط سازا جبرئیل　　　تا بی و همراز خالقِ جلیل[1]

یعنی: حق‌تعالی هفتاد هزار سال[2] تک و تنها بود و با خویشتن بر روی دریا چوگان بازی می‌کرد(با خود عشق می‌باخت). آن‌گاه از خاک بساط، جبرئیل را آفرید تا هم‌رازِ خالقِ جلیل شد.

منظور از چوگان بازی(عشق بازی) حق با خویشتن به تنهایی، بیان این نکته است که قبل از آفرینش عالم جبروت(فرشتگان)، هنوز آفرینش عینی صورت نگرفته بود و تمام تجلّیات پیشین، در عالم صُقع ربوبی و تجلّیات ذات بر ذات بودند. پس از آن، با پدید آمدن فرشتگان، آفرینش عینی آغاز گردید.

از دیدگاه اهل حق، نخستین آفریدهٔ عینی، جبرئیل بوده و سپس، سه فرشتهٔ مقرّب دیگر خلق شده‌اند که اغلب به آنها «چهار مَلَک»، «چهارتن» یا «چهار جَسَد» گفته می‌شود. در یک تقسیم‌بندی دیگر، تعداد این فرشتگان مقرّب، به هفت فرشته افزایش می‌یابد و به آنها «هفت‌تن» گفته می‌شود که نزدیکترین فرشتگان به بارگاه ربوبی محسوب می‌شوند.

برخی محقّقان نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته‌اند، معتقدند که هفت‌تن، «هفت فرشتهٔ پاک را گویند که در روزهای پیش از خلقت، از گوهرِ خدا آفریده

---

۱. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص ٦٩.

۲. توجّه به این نکته لازم است که هفتاد هزار سال و امثال آن، عدد کثرت است که برای ملموس کردن میزان طولانی بودن مدّت مورد نظر به کار می‌رود؛ زیرا در آن هنگام، هنوز زمان به معنی دهری آن وجود نداشته است.

شده‌اند».[1] علّت کاربرد واژهٔ «گوهرِ خدا» در سخن این محقّق از آن روست که در برخی متون اهل حق، از مرتبهٔ خاوندکار با تمثیل «گوهر» یاد شده است:

چو دُرّ سفت، گوهر پدیدار شد — یکی جوهر از گوهر اظهار شد
دگر نوری از گوهر آمد پدید — تمامی ملایک از آن آفرید[2]

برخی دیگر از محقّقان نیز، ضمن بررسی متون اهل حق به این نتیجه رسیده‌اند که ایشان، ملائک را مظاهر صفات حق‌تعالی ذکر کرده و به عنوان نمونه «جبرئیل را ارشد ملایک و مظهر علم خدا و شدیدالقوی می‌دانند».[3] و به طور کلی «هر یک از هفت‌تن، خصیصه‌ای خاص از خداوند را نشان می‌دهند».[4]

از سوی دیگر، فرشتگان وسائط فیض نیز هستند و هر یک از آنها مسئول کاری در این عالم است؛ چنانکه عارفان گفته‌اند که: «چندین هزار از ایشان بر نوع انسان موکّل‌اند، و چندین هزار بر معادن و نبات و حیوان. لا بل بر هر چیزی یکی موکّل است. و در کلمات انبیاء علیهم‌السلام آمده است که *إنَّ لِکُلِّ شَیءٍ مَلَکاً*. و از صاحب شریعت ما صلّی اللّه علیه و سلّم وارد شده است: *یَنزِلُ مَعَ کُلِّ قَطرَةٍ مَلَکٌ*. و اهل کشف چنین گویند که تا هفت فرشته نباشد، برگی از شاخ بیرون نیاید... و همچنین در حدیث دیگر مَلَکُ الجِبال و مَلَک الرّیح و مَلَک الرّعد و مَلَک البرق و مَلَک السّحاب آمده است».[5]

از دیدگاه اهل حق نیز، «آنچه در کَوْن و وجود می‌گذرد، کلیهٔ آنها به دستیاری این فرشتگان صورت می‌پذیرد و آنان اجراکنندگان ارادهٔ خداوند و گردانندگانِ امور

۱. صدیق صفی زاده، مقدمهٔ **دورهٔ بهلول**، ص۴۷.
۲. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، ص ۳۸.
۳. **تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حق)**، ص ۲۰۱.
۴. ژان دورینگ، **موسیقی و عرفان، سنّت اهل حق**، ص ۲۳.
۵. **نقدالنصوص**، ص۵۰.

جهان‌اند»؛[1] چنانکه خان الماس در بیان وظیفهٔ چهار مَلَک مقرّب در ادارهٔ امور این عالم، آنها را به سان لنگری می‌بیند که آسمانها را نگه داشته‌اند:

چوارتَنَه لنگر چرخ و افلاک دیم[2]

یعنی: چهار مَلَک مقرّب را به سان لنگری برای نگهداری آسمان و افلاک دیدم.

نوروز نیز پس از بیان تجلّیات الهی در مرحلهٔ دُرّ و خاوندکار، به بیان خلقت فرشتگان پرداخته و آنان را موکّلان امور عالم از سوی حق‌تعالی معرفی کرده است:

اوسا چهار مَلَک حوالهٔ فرمان کردش و ایلچی ارض و آسمان[3]

یعنی: آنگاه پروردگار، چهار فرشتهٔ مقرّب را با فرمان و ارادهٔ خود، بر زمین و آسمان موکّل کرد.

در سایر متون اهل حق نیز بر اهمیت چهار مَلَک مقرّب در ادارهٔ امور عالم به امر پروردگار تأکید شده و به تفصیل بیشتر آنها را موکّلان بر چهار دریا، چهار فصل و چهار عنصر دانسته‌اند.[4]

سایر مراتب فرشتگان نیز هر کدام مسئول کاری در این عالم معرفی شده‌اند. به طوری که در توصیف هفت‌تن به عنوان هفت فرشتهٔ مقرّب که نزدیکترین جایگاه را به عالم الهی دارند، آنها را مسئول هفت گوهر یا هفت معدن از جواهر و هفت زبان ذکر کرده‌اند؛ همچنین ایشان را سرخیل فرشتگان به شمار می‌آورند که هر کدام مسئول کاری هستند.

بابا سرهنگ دودانی، به عنوان یکی از مظاهر انسان کامل در اندیشهٔ اهل حق، دراین‌باره می‌گوید:

هفتم سر خیلَن، هفتم سر خیلَن جه آسمان دا هفتم سر خیلَن

---

۱. صدیق صفی‌زاده، **نوشته‌های پراکنده دربارهٔ یارسان(اهل حق)**، ص۹۷.

۲. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص ۳٦.

۳. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۱۰.

٤. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ چهلتن، ص ۳۹٦.

هر یک و رنگی نَه گشت و گیلن　　هر یک پی کاری آواره و ویلَن[۱]

یعنی: هفت‌تن سرخیل و رئیس فرشتگان‌اند. آنها از آسمان سرخیل‌اند. «هرکدام با روشی و سیمایی در گردش و حرکت‌اند و هر کدام در پی انجام کاری رها (مختار) هستند».[۲]

نوروز نیز هفت‌تن را مدار گردش عالم دانسته است:

هفتی آسمان زمین لنگرن　　هفتی برات دار فانی بورن[۳]

یعنی: هفت‌تن لنگر و نگهدارندهٔ آسمان و زمین‌اند و برات رسیدگی به امور این دنیای فانی به آنها داده شده است.

در متون اهل حق، این تصرّف و تدبیر دربارهٔ فرشتگان مراتب بعد نیز بیان شده و ایشان را عهده‌دار اموری دیگر در عالم معرفی کرده‌اند؛ چنانکه هفتوانه به عنوان دومین گروه هفت نفری از فرشتگان مقرّب که پس از هفت‌تن قرار می‌گیرند، مسئول روزهای هفته معرفی شده‌اند و هر یک از روزهای هفته به یکی از آنها نسبت داده شده است.[٤]

در متون عرفانی نیز بر کارگزاری فرشتگان در انجام امور عالم تأکید شده و فرشتگانِ مسئول این امور را از دستهٔ روحانیان دانسته‌اند. از آن جمله، جامی در نقدالنصوص آورده است: «و قسمی دیگر آنند که به عالمِ اجسام تعلّق دارند، به تدبیر و تصرّف، و ایشان را روحانیان گویند».[٥]

---

۱. صدیق صفی‌زاده، **نوشته‌های پراکنده دربارهٔ یارسان(اهل حق)**، ص ۹۸.

۲. ترجمه بیت از رهنمودهای جناب آقای دکتر محمّدعلی سلطانی است.

۳. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۱۸۰.

٤. صدیق صفی‌زاده، **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، مقدمهٔ دورهٔ هفتوانه، ص ۱۹۸.

٥. **نقدالنصوص**، ص ٤۹.

وی در جای دیگر نیز که به بیان مراتب فرشتگان پرداخته، گروهی از آنها را مسئول تدبیر و تصرّف در عالم مُلک ذکر کرده و معتقد است که گردش آسمانها و جنبش جسم و جان در عالم مُلک به تدبیر ایشان انجام می‌شود:

از ملائک، جماعتی هستند — کز می عشق، جاودان مستند
نی ز خود، نی ز خلقشان خبری — نی به خود، نی به خلقشان نظری...[1]
قسم دیگر، مُدبّر اشباح — متصرّف در آن، صباح و رواح
کرده هر یک به موجب تقدیر — در هیاکل تصرّف و تدبیر
گردش آسمان از ایشان است — جنبش جسم و جان از ایشان است[2]

جامی در این ابیات از فرشتگان موکّل با عنوان «مدبّر اشباح» یاد کرده است. به نظر می‌رسد که جامی، در به کار بردن این تعبیر، نظر به آیهٔ پنجم سورهٔ نازعات داشته که می‌فرماید: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا»،[3] یعنی: سوگند به تدبیرکنندگان امور. اکثر مفسّران، این تدبیرکنندگان امور را فرشتگانی دانسته‌اند که تدبیر امور عالم بر عهدهٔ ایشان است[4] و «هر نوعی از آنها موظّف به تدبیر بعضی امورند؛ بعضی موکّل بر باد و باران، بعضی موکّل بر ارزاق خلایق، بعضی موکّل بر گیاهان و نباتات که آنان را ملائکهٔ مدبّرین نامند».[5]

نکتهٔ دیگری که در متون اهل حق دربارهٔ فرشتگان بیان شده، مربوط به آفرینش آدم(ع) و مأموریّت چهار فرشتهٔ مقرّب برای آوردنِ خاک است. شرح این موضوع

---

۱. **هفت‌اورنگ**، سلسلة‌الذهب، ص ۱۸۷.
۲. همان، ص ۱۷٤.
۳. **قرآن مجید**، سوره نازعات(۷۹)، آیه۵.
٤. ر.ک: محمد بن حسن طوسی، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج۱۰، ص۲۵۳؛ فضل بن حسن طبرسی، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص٦۵۲؛ هاشم بن سلیمان بحرانی، **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج۵، ص۵۷۵؛ سید محمد حسین طباطبایی، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۷ق، ج۲۰، ص۱۸۰.
۵. سیده نصرت امین(بانوی اصفهانی)، **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳٦۱، ج۱٤، ص ۳۱٦.

به صورت مفصل در دورهٔ قالب به نظم بیان شده و هر کدام از چهار مَلَک مقرّب به معرفی خود در آن دوره و بیان وظیفهٔ خود در ساختن قالب آدم پرداخته‌اند.[۱]

در تذکرهٔ اعلی نیز دربارهٔ این واقعه آمده است: «بعد از آن جبرئیل را امر نمود که برو از زمین قبضه‌ای خاک بیاور. جبرئیل به فرمان ربّ جلیل رفت و قبضه‌ای خاک برداشت. زمین ناله و زاری کرد و جبرئیل برگردید و رفت و گفت: خداوندا! زمین به من ناله کرد، به جهت آن نیاوردم. بعد از آن میکائیل را فرستاد، آن هم بدین‌گونه. بعد از آن اسرافیل را فرستاد، آن نیز همین‌گونه. بعد از آن عزرائیل را فرستاد، رفت قبضه‌ای خاک برداشت. زمین ناله و زاری برآورد. [عزرائیل] گفت: امر جبّار است، و خاک را به نظر انور مبارک صاحبکار رسانید».[۲]

خان الماس نیز در جایی‌که به بیان مراتب ظهوراتِ حق‌تعالی پرداخته، دربارهٔ آفرینش آدم(ع) و نقش چهار فرشتهٔ مقرّب در ساختن قالب او می‌گوید:

مدت مدیدی ژَ مابین ویَرد — **خلقت آدم وَ خیال آوَرد**
فرما مَلَکان چنی جبرئیل — **بچن خاک بارِن اژ کوی سراندیل**
بلکَم بنیاد آیمیزاد کِیم — **دلِ آیمان وِی دنیا شاد کِیم**
مَلَکان هر یک عازم بین وَ خاک — **و حکم موجز پادشای بی‌باک**
خاک حاشا مکرد مگریوا شیون — **آمانن طاقت آیمیم نیَن**
ملایک آمان عرض کردن وَ شا — **خاک ژَ آیمی مکرو حاشا**
شا فرما و عزرایل وَ تاو تاجیل — **تو مأمور خاک و کوی سراندیل**
عزرائیل وَ قار داخل بی وَ خاک — **و حکم و موجز پادشای سَهَمناک ...**
خاک آوِرد نیا وَ حضور شا — **واتش امر تو هاوردم وَ جا**[۳]

۱. ر.ک: **کلام قالب**، صص ۲۳– ۱۰.
۲. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۱۵– ۱٦.
۳. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، صص ۷۰ – ۷۱.

یعنی: مدت زمان زیادی از آفرینش فرشتگان و آسمان و زمین مـی‌گذشـت. تـا اینکه خداوند، خلقت آدم را در نظر آورد. آن‌گاه بـه فرشـتگان و از جملـه جبرئیـل فرمود که بروید و از کوی سراندیب خاک بیاورید؛ زیرا می‌خواهم آدم را خلق کـنم و دل آدمها را به این دنیا شاد نمایم. فرشتگان هر یک بنا بر حکم خداوند بـی‌بـاک، عازم زمین شدند تا خاک بیاورند، امّا خاک شیون و زاری می‌کـرد و مـی‌گفـت کـه طاقت آدم شدن ندارم. ملایک نیز نزد حق تعالی برگشتند و عرض کردند که خـاک از آدم شدن حاشا می‌کند. آن‌گاه خداوند به عزرائیل فرمود که تو مأمور آوردن خاک از کوی سراندیب هستی، به تعجیل برو و خاک بیاور. عزرائیل نیز بنا به حکم پادشاه با هیبت، با قهر و غضـب بـه خـاک داخـل شـد و مشـتی از آن آورد و در حضـور حق‌تعالی نهاد و گفت که امر تو را به جا آوردم.

روایت تذکرهٔ اعلی و خان الماس از چگونگی آفـرینش آدم(ع) و نقـش چهـار فرشتهٔ مقرّب در این کار، عیناً منطبق با روایتی اسـت کـه از امـام جعفـر صـادق(ع) دربارهٔ چگونگی آفرینش آدم(ع) نقل شده است: «إنَّ الْقَبْضَةَ الَّتِی قَبَضَهَا اللَّهُ تَعَالَی مِنَ الطِّینِ الَّذِی خَلَقَ مِنْهُ آدَمَ أرْسَلَ إلَيْهَا جَبْرَئِيلَ أنْ يَقْبِضَهَا فَقَالَتِ الْأرْضُ أعُوذُ بِاللَّـهِ أنْ تَأخُذَ مِنِّی شَيْئاً فَرَجَعَ إلَی رَبِّهِ فَقَالَ يَا رَبِّ تَعَوَّذَتْ بِکَ مِنِّـی فَأرْسَـلَ إلَيْهَـا إسْـرَافِيلَ فَقَالَتْ مِثْلَ ذَلِکَ فَأرْسَلَ إلَيْهَا مِيكَائِيلَ فَقَالَتْ مِثْلَ ذَلِـکَ فَأرْسَـلَ إلَيْهَـا مَلَـکَ الْمَـوْتِ فَتَعَوَّذَتْ بِاللَّهِ مِنْهُ أنْ يَأخُذَ مِنْهَا شَيْئاً فَقَالَ مَلَکُ الْمَوْتِ وَ أنَا أعُوذُ بِاللَّهِ أنْ أرْجِعَ إلَيْـهِ حَتَّی أقْبِضَ مِنْکِ».[1]

یعنی: آن مشت خاکی کـه خداونـد متعـال برگرفـت و آدم(ع) را از آن آفریـد، جبرئیل را فرستاد تا آن را بیاورد. خاک گفت: پناه می‌برم به خدا از اینکـه چیـزی از

---

۱. محمّد بن علی بن بابویه، **علل الشرایع**، قم، کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵، ج۲، ص۵۷۹ .

من برداری. پس، جبرئیل به سوی پروردگارش بازگشت و عـرض کـرد: خداونـدا، خاک از من به تو پناه برد، (از این رو، من خـاک نیـاوردم). بعـد از آن، حـق‌تعـالی اسرافیل را فرستاد و خاک، همـان سـخنان را بیـان داشـت. پـس از آن، میکائیـل را فرستاد، بار دیگر، خاک همان سخنان را تکرار کرد. سپس، مَلَک‌الموت(عزرائیـل) را فرستاد. خاک از او به خدا پناه برد (تا از او برندارد). ملک‌الموت گفت: من نیـز بـه خدا پناه می‌برم، از این که به سوی او بازگردم، مگـر آنکـه از تـو، مشـت خـاک را برداشته (و امر الهی را به جای آورده باشم).

در متون عرفانی نیز مشابه همین روایت یافت می‌شود؛ از آن جمله نجـم‌الـدین رازی در «مرصاد العباد»، دربارۀ آفرینش آدم و نقش چهـار فرشـتۀ مقـرّب، اینگونـه آورده است: «پس، جبرئیل را بفرمود که برو از روی زمین یک مشت خاک بـردار و بیاور. جبرئیل علیه‌السلام برفت، خواست که یک مشت خاک بردارد. خـاک گفـت، ای جبرئیل، چه می‌کنی؟ گفت تو را به حضرت می‌برم که از تو خلیفتی مـی‌آفرینـد. سوگند بر داد به عزّت و ذوالجلالی حق که مرا مبر، که من طاقت قرب ندارم و تاب آن نیارم... جبرئیل چون ذکر سوگند شنید، به حضرت بازگشت. گفت: خداوندا، تـو داناتری. خاک، تن در نمی‌دهد. میکائیل را بفرمود تو برو. او برفت. همچنین سوگند برداد. اسـرافیل را فرمـود، تـو بـرو. او برفـت. همچنـین سـوگند بـرداد، بازگشـت. حق‌تعالی، عزرائیل را بفرمود برو، اگر به طوع و رغبت نیاید، به اکراه و اجبار برگیـر و بیاور. عزرائیل بیامد و به قهر، یک قبضه خاک از روی جمله زمین برگرفت».[۱]

مولوی نیز در مثنوی، داستان آفرینش آدم و نقش فرشـتگان در آوردن خـاک را به همین صورت به تصویر کشیده است.[۲]

---

۱. نجم‌الدّین رازی، **مرصادالعباد**، صص ٤٠– ٤١.

۲. ر.ک: **مثنوی معنوی**، دفتر پنجم، ابیات ١٥٥٦– ١٦٩٣.

مجموع سخن آنکه، تعمّق در متون اهل حق، بیانگر آن است که ایشان نیز با عالم جبروت به عنوان نخستین تعیّن خلقی آشنا بوده و آن را مرتبه‌ای می‌دانند که پس از مرتبهٔ واحدیّت(خاوندکار) به ظهور رسیده است.

ایشان همچنین دربارهٔ سلسله مراتب آفرینش فرشتگان، دیدگاهی مشابه دیدگاه سایر عارفان مسلمان دارند. از دیدگاه ایشان، نخستین ظهورات عالم جبروت، شامل چهار فرشتهٔ مقرّب؛ یعنی، جبرئیل، اسرافیل، میکائیل و عزرائیل بوده است. سپس، مراتب این فرشتگان به هفت و سپس به چهارده فرشته افزایش می‌یابد. البته ایشان نیز تأکید می‌کنند که این فرشته‌ها، ظهورات اسماء و صفات الهی‌اند که در مراتب پیش از عالم جبروت، وجودِ علمی داشته‌اند و برای هر کدام از آنها نیز نامهایی ازلی، ذکر می‌کنند.

اهل حق نیز، همچون سایر عارفان، گروهی از فرشتگان را مسئول تدبیر و تصرّف در امور عالم می‌دانند و معتقدند که ایشان از جانب حق‌تعالی موکّل این امور هستند؛ چنانکه گردش آسمان و زمین و جنبش جسم و جان را نتیجهٔ تدبیر و تصرّف آنها می‌دانند. همچنین در بحث آفرینش آدم و نقش چهار مَلَک مقرّب در آوردن خاک به امر الهی، دیدگاهی مشابه سایر عارفان مسلمان دارند.

حضرت سوم: ملکوت/ عالم خیال یا مثال

عالم ملکوت یا خیال یا مثال، عالمی است که از دیدگاه عرفانی، مابین عالم جبروت و عالم مُلک (عالم ماده) قرار گرفته است. ابن‌عربی در بیان جایگاه این عالم در چینش نظام تجلّیات می‌گوید: «فَإِنْ قُلْتَ وَ مَا عَالَمُ المَلَکُوتِ، قُلْنَا عَالَمُ الْمَعَانِی وَ الْغَیْبِ وَ الِارْتِقَاءِ إِلَیْهِ مِن عَالَمِ المُلْکِ».[1] یعنی: اگر از ما بپرسند که عالم ملکوت چیست؟ می‌گوییم عالم معانی و غیب است که بالاتر از عالم مُلْک قرار گرفته است.

خصوصیّت ویژۀ عالم ملکوت آن است که ترکیبی از ویژگیهای عالم جبروت و عالم مُلک را داراست. به این معنی که موجودات این عالم، از نظر اینکه کَوْن و فساد ندارند و مجرّدند، شبیه موجودات عالم جبروت‌اند و از جهت آنکه دارای عوارض مادی، همچون صورت و شکل و مقدارند، شبیه موجودات عالم مُلک هستند. به این ترتیب، عالم ملکوت با دارا بودن خصوصیّات دو عالم مجرّد و مادی، امکان ایجاد ارتباط و اثرپذیری میان این دو عالم را امکان‌پذیر می‌کند.

قیصری در مقدمۀ شرح فصوص‌الحکم خود به تشریح این مطلب پرداخته و می‌گوید: بدان که میان عالم اجسام و عالم ارواح مجرّده(جبروت)، عالم دیگری هست که برزخ نامیده می‌شود... به این معنی که میان عالم ارواح و عالم اجسام برزخی قرار دارد- یعنی عالم مثال(ملکوت)- تا مانع تعدّی و آمیزش آنها به یکدیگر گردد. برزخ باید بهره‌ای از هر دو طرف داشته باشد. لذا عالم مثال(ملکوت)، از آن جهت که غیرمادی است، شبیه عالم جبروت است و از لحاظ داشتن صورت و شکل و مقدار، شبیه عالم اجسام است. معانی‌ای که از حضرت الهی فرود می‌آیند، نخست

---

۱. **الفتوحات المکیّه**، ج۲، ص ۱۲۹.

در جهان مثال(ملکوت)، یک صورت جسمانی و حسّی، همانند صورت خیالی ما می‌پذیرند و سپس به عالم مُلک فرود می‌آیند... همچنین هر یک از ارواح کلیّه و جزئیّه، از عقول و نفوس مجرّده و غیرمجرّده، به حسب کمالات و درجاتشان، صورتی دارند در عالم مثال(ملکوت). همین طور ارواح کلّی انسانی، پیش از ظهورشان در بدنها، با آن صورتها ظاهرند و مشهود ارباب شهود واقع می‌گردند.[۱]

بنابراین، عالم ملکوت دارای یک ویژگی دوگانه است که از سویی، شبیه عالم ماده بوده و از سوی دیگر، به عالم جبروت شباهت دارد. از این رو، تجسّد ارواح، تروّح اجساد و مشاهدهٔ مجرّدات به صورت اشباح جسمانی در این عالم رخ می‌دهد. علّت نام‌گذاری عالم ملکوت به «برزخ» هم همین است؛ چون واسطهٔ عالم مُلْک با عالم جبروت است و نسبت آن، با دو طرفِ «وجوب و امکان»، مساوی است.

علّت نام‌گذاری عالم ملکوت به «عالم مثال» از آن جهت است که آنچه در این عالم درک می‌شود، مثل و مثالِ اشیای مادّی است. همچنین، اوّلین صورتِ مثالی اعیانِ ثابته نیز در این عالم پدیدار می‌شود. عالم ملکوت، از آن جهت عالم مثال نامیده می‌شود که دربردارندهٔ صورت اموری است که در عالم جسمانی هستند. همچنین، اوّلین صورت مثالی برای اعیان و حقایق در حضرتِ علمِ الهی است... پس، هیچ معنایی از معانی(اعیان ثابته) و هیچ روحی از ارواح نیست، مگر آنکه صورتی مثالی مطابق با کمالاتش، در این عالم دارد.[۲]

به عالم ملکوت، «عالم خیال» هم گفته می‌شود، زیرا بین «عالم حس» و «عالم عقل» قرار گرفته، همچون ادراک خیالی که واسطهٔ ادراک حسی و ادراک عقلی است. ویژگی عمدهٔ عالم ملکوت، «تجرّد برزخی» است، در مقابل «تجرّد عقلانی» که

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، صص۹۷-۹۸. (ترجمه به نقل از کتاب عرفان نظری یثربی، ص۳۴۳).
۲. همان، ص ۹۸.

مخصوص عالمِ جبروت است. منظور از تجرّد برزخی، آن است که حقایق کَوْنیّهٔ مجرّدهٔ لطیفه، در عالم ملکوت، با آثار و عوارض مادّی، همچون شکل ظاهر می‌شوند، امّا از سوی دیگر، قابل تبعیض و خرق و التیام هم نیستند.[۱]

به عبارت دیگر، نسبت عالم ملکوت، به عالمِ جبروت، با نسبت آن به عالم اجسام یکسان است؛ چون در این عالم، مظاهر ارواح متعیّن می‌شوند و به عنوان واسطه‌ای میان عالم ارواح(جبروت) و عالم اجسام(مُلْک) است.[۲]

عالم ملکوت یا مثال را، بنا به اعتباری، به دو قسمت تقسیم می‌کنند که شامل: «مثال منفصل» و «مثال متّصل» است. منظور از عالم مثال منفصل، «همان عالمِ موجود بین عقل و مادّه است و مستقل از انسان است، امّا عالم مثال متّصل، در واقع همان عالم خیالی است که هر انسانی آن را دارد و وابسته به انسان است».[۳] به عبارت دیگر، می‌توان گفت که عالم مثالِ متّصل، یکی از مراحل وجودی انسان است و آنچه در خواب و رؤیا توسط انسان درک می‌شود، مربوط به این عالم است.

امّا عالم مثال منفصل(خیال منفصل)، یکی از مراتبِ وجود است که قوای فکری انسان برای آن شرط نیست و بیشتر مکاشفاتِ عارفان و اولیای الهی را مربوط به همین عالم می‌دانند. بنابراین، خیال منفصل، آن مرتبه از عالم ملکوت است که به حضرت الهی وصل است.[٤] برای درک این مرتبه، قوای دماغی و نیروی مخیّلهٔ انسانی شرط نیست[۵] و مکاشفات و الهامات اولیای کامل و انبیای عظام، متعلّق به همین مرتبه است.

۱. مرتضی کربلایی، «**سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی، بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی**»، ص۱۳۲.
۲. صدرالدین قونوی، **مفتاح الغیب**، ص ۸۸.
۳. **مبانی و اصول عرفان نظری**، ص ۵۲۹.
٤ . همانجا.
۵. **نقدالنصوص**، ص۵۲.

اما مرتبهٔ خیال متصّل یا مقیّد، آن مرتبه در عالم ملکوت است که برای ادراک آن، وجودِ قوای ذهنی و نیروی مخیّلهٔ انسانها لازم و ضروری است و «از آن عالم، هر انسانی را بهره‌ای هست که همان قوهٔ خیالی اوست که با آن خوابها و رؤیاها را می‌بیند».[۱] به این مرتبه، بدان جهت متّصل می‌گویند که متّصل و وابسته به عالم حس و شهادت است.

نکتهٔ حائز اهمیّت در مورد عالم مثالِ(خیال) متّصل و منفصل، آن است که «نخستین روزنهٔ غیبی که به روی انسان گشوده می‌شود، همین دریچهٔ عالم مثال(ملکوت/خیال) است. در این عالم، هرکسی به نسبت قوّت استعداد و صفای باطن، می‌تواند احوال بندگان را مشاهده کند. مشاهدات انسان در خیال مقیّد(متّصل)، به ندرت از تعبیر بی‌نیازند؛ بلکه غالباً محتاج تعبیرند، زیرا هر معنایی در هر قالبی ظاهر نمی‌شود».[۲]

به این ترتیب، می‌توان گفت که انسانها از طریق «خواب» با عالم «خیال متّصل» ارتباط برقرار می‌کنند و از طریق «شهود» به عالم «خیال منفصل» وارد می‌شوند و پیشگویی‌های عارفان دربارهٔ اشخاص و وقایع هم مربوط به شهود این وقایع در عالم خیال منفصل است.

وجود خصوصیّات ویژهٔ عالم ملکوت در متون اهل حق، نشان می‌دهد که ایشان نیز به وجود این عالم آگاهی داشته‌اند. از جملهٔ این قراین، بیان خواب‌هایی است که در آن، حقایق عالم ملکوت بر ایشان آشکار شده است. همچنین، شهودهای عارفانه و بیان پیشگویی از اموری که بعداً در عالم مُلک رخ خواهد داد، نشان می‌دهد که عملاً به وجود عالم ملکوت و خصوصیّات آن آگاهی داشته‌اند. به این ترتیب،

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، صص۹۸-۹۹.

۲. یحیی یثربی، **عرفان نظری**: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوّف، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸٤، ص۳٤۳.

می توان گفت که در آثار اهل حق نیز، از طریق بیان خوابها و مکاشفات، به طور ضمنی، بحث خیال متّصل و خیال منفصل مطرح شده است.

در بحث از خیال متّصل و خوابهایی که از طریق آنها، برخی حقایق بر ایشان آشکار شده، می توان به گفتار ملانیازه در بند «میرزام وَ خاوان» اشاره کرد.[1] در این خواب، ملانیازه که به دنبال یافتن حقیقت است، در تمام عالم گردش می کند و بر شرق و غرب می گذرد، چنانکه به تعبیر او تمام هفت اقلیم عالم را از هند و روم تا چین و شام می پیماید و احوال هفتاد و دو ملّت را به چشم باطن نظاره می کند. اطلاعات کتابهای هر مذهب بر او آشکار می‌شود و با مشایخ بزرگ آنها ملاقات می کند. تا آنکه سرانجام، حقیقت را نزد دوستداران علی(ع) می یابد که در ظاهر، از چشم مردم پنهان‌اند، به صورتی که از آنها با عناوینی چون «قپه پرور»[2] و «صدف‌نشین» یاد می کند.[3]

از دیگر موارد این خوابها می‌توان به گفتار سیّد علاءالدین در بند «عَلادین خاو بیم» اشاره کرد. در این خواب، علاءالدین در عالمی ملکوتی با سه تن از اولیای الهی دیدار می کند و گفتگوهایی میان ایشان دربارهٔ نشانه‌های اولیای الهی و روش شناختن آنها رد و بدل می‌شود.[4]

همچنان‌که ذکر شد یکی از ویژگی‌های خیال منفصل، اشراف بر زمان است؛ یعنی در این عالم، حال، گذشته و آینده برای اولیاء و انبیاء یکسان است و به همین دلیل، ایشان با راه‌یابی به این عالم می‌توانند از اتّفاقات گذشته و آینده خبر دهند. در

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۱۹.

۲. یادآور حدیث قدسی است که در آن خداوند، اولیاء خود را پنهان در قبه‌های نورش معرفی می‌کند و می‌فرماید: «اَولیایی تَحْتَ قبَابی لاَ یَعْرِفُهُمْ غَیری، اِلّا اولیایی».

۳. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۱۹.

٤. همان، گفتار سیّد علاءالدین(عَلادین)، ص ۸۹.

متون اهل حق نیز، وجود شهودها و پیشگویی‌های فراوان نشان می‌دهد که عارفان این مسلک با عالم خیال منفصل آشنا بوده و به آن راه یافته‌اند.

تعداد شهودها و پیشگویی‌های ذکر شده در متون اهل حق و اهمیّت آنها نزد ایشان تا حدّی است که شاید بتوان گفت، اصول آیین اهل حق، بر شهود و دیده‌داری باطنی استوار است. شهودهای ذکر شده در متون اهل حق، دو دسته‌اند: نخست شهودهایی که به نظر می‌رسد برای عارف، جنبهٔ شخصی دارد و در آن، با گروه‌ها یا عوالم خاصّی دیدار می‌کند و اطلاعات کسب شده در این شهودها، بیشتر برای خود عارف در ارتقای مرتبهٔ سلوکی و افزایش سطح آگاهی او از حقیقت مؤثر است. از آن جمله، می‌توان به شهود شیخ امیر از عالم باطن یا خیال منفصل در بند «سَر نَه دریایی» اشاره کرد که با این بیت آغاز می‌شود:

سر نَه دریایی، سَر نَه دریایی نَه باطن کیشام سَر نَه دریایی[1]

یعنی: در عالم باطن، سر به دریایی فرو بردم.

در این شهود، شیخ امیر با دیدهٔ باطن به گشت و گذار در عالم ملکوت پرداخته و با صحنه‌هایی شگفت مواجه می‌شود که در آن ماهی را بدون آب و پرنده را فارغ از دانه می‌بیند و درمی‌یابد که حیات آنها به عشق حق‌تعالی است و از این شهود، در خود او نیز شور و جذبه‌ای پدید می‌آید و طالب شراب عشق از ساقی الهی می‌شود.

خان الماس نیز در بند «یاران مستان دیم»[2] یعنی: «ای یاران، مستان را دیدم»، به بیان شهود خود از عالم باطن می‌پردازد. خان الماس در این شهود، گروهی از مستان درگاه الهی را مشاهده می‌کند که گرد هم جمع شده و شراب مجلس آنان از بادهٔ حوض کوثر است. وی درمی‌یابد که گردش افلاک، وابسته به این اولیای الهی است که فانی از خود و باقی به حق‌اند. سپس، گروه‌های دیگر اولیاء را می‌بیند که همگی

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ٤۹.

۲. **بیاض یاری**، گفتار خان الماس، ص ۳۸؛ **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص ۳۷.

به حمد و ثنای الهی مشغول‌اند و خود او نیز از این مشاهده، مست و مجذوب می‌شود.

از دیگر شهودها در متون اهل حق، می‌توان به گفتار ملانیازه در بندهای «پَروانه و شَم بیم»[۱]، «میرزام عیارن»[۲] و «بازار رنگباز»[۳] اشاره کرد. در این موارد نیز ملانیازه به بیان شهودهای خود از عوالم باطنی می‌پردازد و گویا آنچه را در خواب و از طریق خیال متّصل دیده، در بیداری و از طریق خیال منفصل نیز شهود می‌کند تا یقین حاصل کند که آنچه در خواب دیده، حقیقت داشته و عینِ واقع است.

دستهٔ دوم شهودها، در متون اهل حق، شهودهایی است که در آن عارفِ دیده‌دار، حقایقی را دربارهٔ آینده می‌بیند و به نوعی پیشگویی می‌کند. برخی از این پیشگویی‌ها دربارهٔ یک واقعه یا یک شخص خاص است. از جملهٔ این موارد، پیشگویی‌های شیخ امیر، سیّد جوزی و سلیم، دربارهٔ ظهورِ تیمورِ بانیاران و کشته شدن اوست.[۴] همچنین پیشگویی خودِ تیمور دربارهٔ بر دار شدنش.[۵]

گروه دیگر پیشگویی‌ها، شهودهایی است که به بیان وقایع پیش رو در ایران و جهان می‌پردازد؛ همچون تغییر پادشاهان و سلسله‌های پادشاهی یا بروز جنگ‌ها و حتّی کشورهای دخیل در این جنگ‌ها. از جملهٔ این موارد، پیشگویی‌های خان الماس لرستانی است.[۶]

گاه نیز پیشگویی‌ها مربوط به وقایع ظهور حضرت صاحب‌الزّمان است که شاید بتوان آنها را شهودهای آخرالزّمانی نامید. بسامد این نوع شهود، در میان آثار اهل حق

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۲۱.

۲. همان، ص ۱۲۷.

۳. همان، ص ۱۲۹.

٤. **دیوان شیخ امیر**، ص ١٦٥؛ **دیوان سیّد فرضی و یارانش**، مندرج در دیوان شیخ امیر، صفحات ۵۷۵ – ۵۷۷، ۵۸۳– ۵۸٦ ، ٦۰۰، ٦۰۳.

۵. **دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی**، صفحات ٦، ۲۰، ۲۹.

٦. ر.ک: **بیاض یاری**، گفتار خان الماس، صص ٤٤ – ٦۰.

بیش از سایر شهودهاست، به طوری که قسمت اعظم دیوان خان الماس را می‌توان شهودهای آخرالزّمانی دانست؛ چنانکه در بندهای متعدّد به شرح وقایع ظهور پرداخته است.

از آن جمله می‌توان، بندهای «آشکار مَیو»، «آشوی نَه شاران»، «یاوران آشو»، «یاران اظهار بو»، «یارانِ حق وَش»، «یاران سرد مَیو»، «چار گوشه ماتَن»، «یاران تمامَه»، «ژ آتش دنگی»، «یاران بخروشو»، «هوشیارانِ هوش»، «دورِ زمانَه»، «هَن و هزارَه»، «یاران سام مَیو» و «هَر دیار مَیو»را نام برد.[1]

خان الماس در این بندها به تفصیل به پیشگویی وقایع زمان ظهور و قبل از آن پرداخته است. این پیشگویی‌ها گاهاً به میزانی دقیق و مشخّص است که حتّی نام برخی پادشاهان، همچون شاهان قاجار، و مدّت حکومت آنها نیز به صورت صریح ذکر شده است. همچنین تاریخ جنگ جهانی دوم و وقایع آن به صورت دقیق پیش‌بینی شده است که نشان دهندهٔ اصالت این شهودها و ورود عارف به عالم خیال منفصل است.[2]

دیگر نویسندگان اهل حق نیز، به بیان اینگونه شهودها پرداخته‌اند؛ چنانکه در سخنان تیمور بانیاران و تیمور ثانی نیز پیشگویی وقایع آخرالزّمان دیده می‌شود.[3] در دیوان شیخ امیر نیز، مشابه همین شهودها دیده می‌شود؛ از آن جمله می‌توان به بندهای «یا شاه بیان بو»، «دارو نیشانی»، «آخر زمانَن»، «یاران یار مَیو» اشاره کرد که در آنها، شیخ امیر به پیشگویی وقایع ظهور و آخرالزّمان پرداخته است.[4]

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار خان الماس، صفحات ٤۰، ٤۳، ٤٤، ٤٦، ٤۸، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ٦۰، ٦۷، ۷۱، ۷۲، ۷۷.
۲. ر.ک: همان، صفحات ٤۱، ٤٤، ۵۸، ٦۰، ٦۱.
۳. ر.ک: **دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی**، ص۱۳، ۳۲.
٤. **دیوان شیخ امیر**، صفحات ۹۷، ۱۰۲، ۱۰٦، ۱۲٦.

فرد دیگری که در ضمن بیان شهودهایش، به پیشگویی وقایع آخرالزّمان و اتفاقات قبل از ظهور صاحب‌الزّمان پرداخته، ملانیازه است. وی در بندهای «کی خریدار بو»[1] و «تَتَر ویرانی»[2] به بیان این شهودها پرداخته است.

کثرت شهودهای موجود در متون اهل حق، مُهر تأییدی است بر اطلاع و وصول عارفان این مسلک به عالم ملکوت و خیال منفصل. اگر چه در متون ایشان، اغلب از این عالم با عنوان «عالم باطن» یاد شده و اصطلاحات خاص عرفان نظری در آثار ایشان دیده نمی‌شود، امّا مفهوم و محتوای عالم ملکوت، در نظام هستی‌شناسانهٔ اهل حق، قابل مشاهده و پیگیری است.

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۵.

۲. همان، ص ١٤٦.

حضرت چهارم: مُلک/ عالم ماده

عالم مُلک یا ماده، چهارمین مرتبه از سیر تجلّیات و ظهورات حق‌تعالی است. جایگاه این عالم در چینش نظام تجلّیات، بعد از عالم ملکوت است، و از نظر شدّت و ضعف ظهوراتِ وجود، در ضعیف‌ترین رتبه قرار گرفته است؛ چون نازل‌ترین مرتبهٔ تنزّلات وجود محسوب می‌شود.

عالم مُلک را از جهت آنکه، مشهود همگان واقع می‌شود و قابل مشاهدهٔ حسی است، عالم شهادت هم می‌گویند؛ چنانکه ابن‌عربی می‌گوید: «فَإِنْ قُلْتَ وَ مَا عَالَمُ الْمُلْکِ، قُلْنَا عَالَمُ الشَّهَادَةِ».[1] یعنی، اگر بگویی: عالم مُلْک چیست؟ می‌گوییم: عالم شهادت است.

قیصری نیز، در رسائل خود به همین موضوع اشاره کرده و آورده است: «عَالَمُ الْمُلْکِ، هُوَ عَالَمُ الشَّهَادَةِ الْمُطْلَقَةِ».[2] یعنی: عالم مُلک، همان عالم شهادت مطلق است. بنابراین، «عالم شهادت، عبارت از عالمی است که اشارت حسّی بدان راه یابد، و آن را *عالم خلق* و *عالم سُفلی* و *عالم مُلْک* نیز گویند».[3]

همچنین به دلیل محسوس بودن و جسمانی بودن موجودات این عالم، به آن عالم حس و عالم اجسام هم گفته می‌شود؛ چنانکه جامی در تعریف این مرتبه از وجود می‌گوید: «حضرت حس است و مشاهده، که جای بروز است به صُوَر متعیّنهٔ

---

۱. **الفتوحات‌المکیّه**، ج ۲، ص ۱۲۹.
۲. **رسائل قیصری**، ص ۹۷.
۳. **نقدالنصوص**، ص ٤٩.

کونیّه».[1] همچنین در جای دیگر آورده است: «عالم اجسام است و این مرتبهٔ وجود اشیاء کونیّهٔ مرکبّهٔ کثیفه است که قابل تجزیه و تبعیض‌اند. و این مرتبه را نام کرده‌اند به *مرتبة الحس* و *عالم‌الشهادة*».[2]

به این ترتیب، موجودات عالم مُلک از لوازم ماده به تمامی برخوردارند، یعنی ترکیب یافته، متراکم و قابل تجزیه و تبعیض‌اند. همچنین کَوْن و فساد و خَرق و التیام دارند.[3] بنابراین، عالم مُلک، از لوازم مادّه به تمامی برخوردار است و از این رو، به آن عالم ماده می‌گویند.

از دیگر خصوصیّات این عالم زمان مندی، مکان مندی و ترکیب‌پذیری است. ابن فناری در مصباح‌الانس، ضمن بیان این خصوصیّات عالم مُلْک، می‌گوید: «الْمَوْجُودَاتُ الْمَشْهُودَةُ قِسْمَانِ: أَحَدُهُمَا مَا لَيْسَ لَهُ مِنْ مَقَامِ التَّرْكِيبِ وَ التَّقَيُّدِ الزَّمَانِيِّ حُكْمٌ إمكانيٌّ اَوْ وَسطٌ زَمَانِيٌّ، وَ هُوَ عَالَمُ الْأَمْرِ وَ عَالَمُ الْمَلَكُوتِ وَ عَالَمُ الْغَيْبِ، وَ الثَّانِي مَا لَهُ ذَلِكَ، وَ هُوَ عَالَمُ الْخَلْقِ وَ الْمُلْكِ وَ الشَّهَادَةِ».[4]

یعنی: موجودات مشهوده(عوالم خلقی) دو قسم‌اند: یک دسته، آنهایی هستند که مقیّد به زمان نبوده و ترکیب‌پذیر نیستند و آن شاملِ عالم امر و عالم ملکوت و عالم غیب است. دسته دوم، موجوداتی‌اند که مرکّب و زمان‌مندند و آن شاملِ عالم خلق و مُلْک و شهادت است.

به این ترتیب، عالم مُلک، عالمی است که برای درک آن نیاز به نیروی خاص یا طی طریق عارفانه نیست و از طریق حواس ظاهر برای همگان قابل درک است؛ زیرا موجودات آن مادی و محسوس‌اند. این عالم، جایگاهی است که در آن ظهور کثرت

---

۱. **نقدالنصوص**، ص ۱۸۱.
۲. همان، ص ۳۱.
۳. مرتضی کربلایی، «**سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی، بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی**»، ص۱۳٤.
٤. ابن فناری، **مصباح الأنس بين المعقول و المشهود**، ص ۲۹۵.

در نهایت مرتبه است؛ چنانکه ابن ترکه نیز بر آن تأکید کرده و می‌گوید: «این عالم (عالم اجسام)، نهایت درجه در ترکیب است و به وسیلهٔ این مرتبه، ظهور کثرات به تمامیّت می‌رسد؛ زیرا هیچ مرتبه‌ای در ظهور، شدیدتر از محسوسات نیست و این به دلیلِ بلوغِ این مرتبه در کثرتِ امکانی است».[۱]

موجودات عالم مُلک را به دو دسته عُلْویات و سُفلیات تقسیم کرده و گفته‌اند: «بعد از تنزّل به مرتبهٔ مثال، تنزّل است به مرتبهٔ اجسام، و آن بر دو قسم است: علْویات و سفلیات».[۲] منظور از علْویات، آسمانها یا افلاک هفت‌گانه، ستارگان و سیارگان است و سفلیات نیز، شامل عناصر اربعه (آب، باد، خاک و آتش) و موالید ثلاثه (جماد، نبات و حیوان) است. جامی در هفت اورنگ، دراین‌باره می‌گوید:

سطر دوم، نُه فلک لاجورد — گِرد یکی نقطه چو پرگار گرد
کوشش ایشان، ز پیام سروش — گردش ایشان، ز سر عقل و هوش...
سطر سوم، نیست به جز چار حرف — دَرج به هر چار، رموز شگرف...
قدرتش آن را به هم آمیخته است — هر دم از آن نقش نو انگیخته است
نقش نخستین، چه بود زان؟ جماد — کز حرکت بر در او ایستاد...
نوبت از این پس، به نبات آمده — چابک و شیرین حرکات آمده...
جنبش حیوان شده بعد از نبات — گشته روان در گِلش، آب حیات[۳]

وی در جای دیگر نیز، به معرفی این علْویات و سفلیات پرداخته و منظور از علْویات را افلاک، و منظور از سفلیات را، عناصر اربعه و موالید ثلاثه دانسته است:

نُه فلک بر ورق حس نگاشت — هر فلک، دورهٔ دایم برداشت
زیر آن زآب و گِل و آتش و باد — چار در خانهٔ آغاز نهاد
ساخت در وی پی نیکوبختی — از موالید، سه پایه تختی[۴]

۱. **تمهیدالقواعد**، ص ٦١٤.
۲. **نقدالنصوص**، ص ۵۸.
۳. **هفت اورنگ**، تحفةالاحرار، صص ۳۷۰– ۳۷۱.
٤. همان، سبحةالابرار، ص ٤٧٦.

اندیشمندان اهل حق نیز ضمن بیان مراتب ظهوراتِ حق‌تعالی، نهایت این ظهور را در عالم ماده ذکر کرده‌اند؛ چنانکه ملانیازه می‌گوید:

برآما او دُرّ جهان کَرد بنا   ژَ لوح تا قلم، ارض و ثریا[1]

یعنی: حق‌تعالی از مرتبهٔ دُرّ تجلّی و ظهور فرمود و پس از آن، جهان هستی را با مراتب آن از لوح و قلم تا زمین و آسمان ایجاد کرد.

به این ترتیب، مراتب تجلّیات و ظهورات حق‌تعالی که از مرتبهٔ دُرّ(احدیّت) آغاز شده، در نهایت به عالم مُلک ختم می‌شود که مشخصهٔ بارز آن، وجود آسمان و زمین است.

در کلام بارگه بارگه نیز که مراتب ظهورات حق‌تعالی به تفصیل بیان شده، در نهایت آن را به عالم مُلک ختم کرده است. پیر تیمور اورامانی در بیان این مرتبه از ظهور حق‌تعالی می‌گوید:

اَو بحر و بَرّی، اَو بحر و بَرّی   بارگهٔ شام وستن اَو بحر و بَرّی[2]

یعنی: ظهور پروردگارم، در دریا و خشکی قرار گرفت.

پیر قابل سمرقندی نیز ضمن بیان تجلّیات الهی در عالم مُلک می‌گوید:

اَو کوهی و اهلی، اَو کوهی و اهلی   بارگهٔ شام وستن اَو کوهی و اهلی[3]

یعنی: جایگاه تجلّی و ظهور پروردگارم در وجود کوهی و اهلی قرار گرفت.(به عبارت دیگر، موجودات عالم مُلک به عنوان ظهوراتِ حق‌تعالی، به منصهٔ ظهور رسیدند و وجود عینی یافتند).

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱٤۹.
۲. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، بارگه بارگه، ص ٦۲.
۳. همان، بارگه بارگه، ص ٤۷.

این ظهور نیز خود دارای مراتبی است، به این صورت که ابتدا هفت آسمان و هفت زمین پدید آمده‌اند و سپس سایر موجودات به ظهور رسیده‌اند. نوروز در بندی که به بیان مراتب ظهورات الهی پرداخته، دربارهٔ چگونگی ایجاد عالم مُلک می‌گوید:

و طرفة العین بحرش و بَرّ بی جهان مسخّر بالای مرمر بی
هفت عرش و هفت فرش ساختِن ژیر و بان بی بنّا و شاگرد او رو تا ازان[1]

یعنی: در یک چشم بر هم زدن، دریا به خشکی مبدل شد و عالم مُلک به امر الهی پدیدار گشت. هفت آسمان را در بالا و هفت زمین را در پایین پدید آورد، بدون آنکه بنّا و شاگردی در کار باشد، از آن زمان تا کنون.

ملانیازه نیز می‌گوید:

هفت سما بالا هفت طَبَق زمین سَران دای سامان وَ صدق و یقین[2]

یعنی: هفت آسمان را در بالا و هفت طبق زمین را در پایین، سامان بخشید.

در اندیشهٔ اهل حق، آسمانها و زمینهای هفت‌گانه از نظر ارزش وجودی برابرند؛ چنانکه سلطان اسحاق می‌گوید:

هفت طَوق چَه سَر هفت چَه پایینَه ژیر و سر مَوا فرقشان نینَه[3]

یعنی: هفت طبق (آسمان) در بالا و هفت طبق (زمین) در پایین است. هفت طبق بالا و پایین با هم فرقی ندارند.

پس از این مرحله، نوبت آفرینش ستارگان و سیارات است؛ چنانکه شیخ امیر پس از بیان آفرینش هفت آسمان و زمین می‌گوید:

اوسا مانگ و خور آورد او جهان و معجز بند کرد نَه روی آسمان[4]

---

۱. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۰۵.
۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۸.
۳. **نامه سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ گلیم و کول، ص ۳۳۲.
٤. **دیوان شیخ امیر**، ص ٤.

یعنی: آنگاه، ماه و خورشید را پدید آورد و بـا قـدرت خـود، آنهـا را بـر روی آسمان محکم کرد.

پس از موجودات آسمانی و ایجـاد آنهـا، نوبـت بـه ظهـور موجـودات زمینـی می‌رسد. نخستین نکته‌ای که در بیان خصوصیّات موجودات عالم مُلک در اینجـا بـه آن اشاره شده، ترکیب‌پذیری آنهاست، به این صورت که موجودات مادی را مرکّـب از چهار عنصر ذکر کرده و گفته‌اند:

جهان جفت جام، جهان جفت جـام　　　سراسر سـاختن جهـان جفـت جـام
ارکان و ادب، عقل و هـوش و فـام　　　کرد نَه چـار عنصـر تمـامی تمـام[1]

یعنی: جهان را براساس جفت‌ها(نر و ماده یا اضداد) آفرید. در تمام جهان بنای زوجیت(اضداد) نهاد. ادب و عقل و هوش و فهم را قرار داد و تمام عالم طبیعـت را از ترکیب چهار عنصر پدید آورد.[2]

در جای دیگر به معرفی این چهار عنصر پرداخته و گفته‌اند:

ای اشـــیاهانت چـــی فـــانی زایـــی　　　رو ز خـــاک و آو، آتـــش و وایـــی[3]

یعنی: تمام اشیاء را که در این جهان فانی آشکار کردی، ساخته شده از خاک و آب و آتش و بادند.

موجوداتِ عالم فانی که از ترکیب این چهار عنصر پدید آمده‌اند، همـان موالیـد ثلاثه یعنی جماد، نبات و حیوان‌اند. نوروز در بیان ترتیب ایجاد ایـن موالیـد، معتقـد است که ابتدا «جماد» پدید آمده که همان زمین و کوه‌هـا و معـادن اسـت و سـپس، گیاهان(نباتات) به قدرت الهی ظاهر شده‌اند؛ چنانکـه پـس از بیـان آفـرینش زمـین می‌گوید:

---

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ٦.
۲. همانجا.
۳. **کلام قالب**، ص ٦٧٤.

جَه سرِّ سُبحان کارخانهٔ بی‌باک　　　گروی نباتات پاشان نَه روی خاک[۱]

یعنی: خداوند بی‌باک و سبحان از کارخانهٔ سِرّی خود، گروه نباتات را بر روی خاک پاشید.

شیخ امیر نیز معتقد است که پس از آفرینش جماد و نبات، نوبت آفرینش انسان بوده است:

اوسا آفرید حوا و باو آدم　　　وَ تاو تعجیل، در سات و در دَم[۲]

یعنی: آن‌گاه، حوا و بابا آدم را ایجاد کرد. ایجادی که گویی از نظر شتاب و سرعت، در یک لحظه و یک‌دم صورت گرفت.

به این ترتیب، می‌توان گفت که عالم مُلک یا عالم ماده از دیدگاه اهل حق، عالمی است که شامل عُلویات، یعنی آسمانها در بالا و سُفلیات، یعنی زمین‌ها و موجودات آن در پایین است.

خصوصیّت دیگر عالم ماده آن است که موجودات آن ترکیب یافته از چهار عنصر خاک، آب، باد و آتش‌اند و در نتیجهٔ ترکیب این چهار عنصر است که موجودات عالم مُلک یعنی جمادات(معادن و مانند آن)، نباتات(گیاهان) و حیوانات(از جمله جسم انسان) پدیدار شده‌اند. چنانکه مشاهده می‌شود، حضرت چهارم یا عالم مُلک نیز - همچون سایر حضرات- در عرفان نظری و در آیین اهل حق دارای خصوصیّات و ویژگی‌های مشترکی است.

حضرت پنجم، «حضرت انسان کامل» است که به دلیل گستردگی و اهمیّت مطالب، آن را در فصل بعدی، به صورت جداگانه و مفصل، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

---

۱. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۲۰٦.

۲. **دیوان شیخ امیر**، ص ۵.

فصل هفتم

انسان کامل

انسان کامل، پنجمین حضرت از «حضرات خمس» محسوب می‌شود. دلیل نام‌گذاری این مرتبه به «انسان»، مربوط به جایگاه آن در نظام آفرینش است که به منزلهٔ مردمک برای چشم است. پس، از آنجا که مردمک چشم، «انسانُ‌العین» نامیده می‌شود،[1] این مرتبه نیز به «انسان» موسوم شده است.

ابن‌عربی این موضوع را این‌گونه بیان کرده است: «وَ هُوَ لِلْحَقِّ بِمنزِلَةِ إنسانِ العَیْنِ مِنَ الْعَینِ الَّذِی یَکُونُ بِهِ النَّظَرُ و هُوَ المُعبَّرُ عَنْهُ بِالبَصَرِ. فَلِهذا سُمِّیَ إنساناً؛ فَإنَّهُ بِهِ یَنْظُرُ الْحَقُّ إلی خَلْقِهِ فَیَرْحَمُهُمْ»[2]. یعنی: «انسان کامل برای حق به منزلهٔ مردمک چشم است برای چشم که نگریستن، بدان صورت می‌گیرد و از آن تعبیر به بصر می‌شود. و از این روی، نام وی را انسان کرده‌اند که حق به واسطهٔ او بر خلق نظر می‌کند و بر آنان رحمت می‌آورد».[3]

خوارزمی نیز در توضیح این مطلب آورده است: «این کَوْنِ جامع، مر حق را به منزلهٔ «انسان عین» است، أعْنی نسبت او با حق، چون نسبت مردمک چشم است با چشم، و نظر بدو حاصل است و اوست که معبّر است به «بصر»، و چنانکه مقصود اصلی از چشم، «انسان عین» است، چه نظر بدوست و مشاهدهٔ عالم ظاهر که صورت حق است از اوست؛ همچنین، انسان(کامل) نیز، مقصود اولی از همه عالم،

---

۱. محمد مرتضی الزبیدی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق عبدالستار احمد فرج و دیگران، بیروت، دارالهدایة، ۱۳۸۵ هـق، ج۸، ص۱۸۷؛ اسماعیل بن حماد الجوهری، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷٦ه.ق، ج۳، ص۹۰٤.

۲. **فصوص‌الحکم**، ص۵۰.

۳. **ترجمه فصوص‌الحکم**(موحّد)، ص۱۵۷.

اوست؛ چه بدو ظاهر می‌شود اسرار الهیّه و معارف حقیقیّه که مقصود حقیقی است از خلق؛ و به واسطهٔ او اتّصال می‌یابد، اوّل به آخر، و کمال می‌پذیرد مراتب عالمِ باطن و ظاهر».[1]

بنابراین، همچنانکه «چشم، بدون مردمک نمی‌تواند چیزی ببیند و اساس دیدن بر آن استوار است و غایت هدف چشم به واسطهٔ آن تحقق می‌پذیرد؛ حضرت انسان کامل نیز چنین نسبتی با حق‌تعالی دارد. یعنی هدف از ظهور و تجلّی حق‌تعالی رسیدن به این مرتبه بوده است و اسرار و معارف الهی در این مظهر، ظهور می‌یابند».[2]

توجّه به این نکته لازم است که پنجمین حضرت دانستنِ انسان کامل، بدان معنا نیست که جایگاه آن را نازلترین مرتبهٔ وجود بدانیم؛ بلکه در حقیقت، جامعِ تمام مراتب و عوالم پیشین است و به همین دلیل به آن «کَوْن جامع» هم گفته می‌شود، یعنی جامع تمام هستی‌ها و مراتبِ دیگر است.

همچنین، انسان کامل، مظهری است که دربردارندهٔ مظهریّت تمام اسماء و صفات الهی است. به عبارت دیگر، تمام ویژگی‌ها و صفات الهی که در مراتب قبلی به صُوَر گوناگون متجلّی شده بود، در این حضرت به صورت یکجا و مجموع، ظهور می‌یابد و همچون آینهٔ تمام‌نمایی است که تمام اسماء و صفات الهی را می‌توان در او مشاهده کرد. دلیل این جامعیّت انسان کامل از آن‌روست که وی، مظهر اسم جامع «الله» است که جامع جمیع اسماء الهی است. از این رو، مظهر این اسم نیز، مظهر تمام اسماء الهی خواهد بود.

علاوه بر این، انسان کامل، نخستین مظهر حق‌تعالی نیز هست. یعنی، با وجود آنکه صورت عنصری و مُلکی او پس از ظهورات دیگر پدید آمده، اما حقیقت

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ص ۱۰۷.

۲. محمّد خدادادی، **آینهٔ روی دوست**(انسان‌کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، ص۹۷.

وجودی‌اش بر تمام ظهورات پیشی دارد و از این‌جهت، قدیم‌ترین تجلّیات و شریف‌ترین آنها نیز هست.

از سوی دیگر، انسان کامل، هدف غایی از ایجاد عالم و همهٔ ظهورات دیگر است؛ چون مظهری است که در آن تمام کمالات الهی ظهور می‌یابند و اسرار الهی تنها به واسطهٔ وجود او ظاهر می‌شوند. از این‌رو، هدف از آفرینش، ظهور حق‌تعالی در این مظهر کامل است و سایر مظاهر، طُفیلی این وجود مبارک‌اند و به سبب وجود او، هستی و حیات یافته‌اند. از این جهت، انسان کامل مصدر و منشأ تجلّیات و ظهورات دیگر نیز هست و همهٔ حقایق، جلوه‌ای از حقیقت انسان کامل‌اند.

همچنین، برپایی عالم و بقای سایر ظهورات نیز وابسته به وجود انسان کامل است. از این منظر، انسان کامل به منزلهٔ قطبِ عالم امکان است که دایرهٔ وجود بر گرد او می‌چرخد و به وجودِ او برپاست.

طبیعی است که انسان کامل به عنوانِ کَوْنِ جامع و مظهر اتمّ اسماء و صفاتِ الهی که دربرگیرندهٔ تمامِ عوالم پیشین است، قدرت تصرّف و تدبیر در آن عوالم را نیز داراست؛ چون هر یک از آن عوالم، به منزلهٔ ظهور قسمتی از حقیقت وجودی اویند و از این‌رو، انسان کامل، پادشاهِ عوالم و حاکم بر آنها به اذن الهی است. انسان کامل را از این جهت، روح عالم نیز می‌گویند؛ زیرا همچنان که روح، مدبّر بدن است و آن را اداره می‌کند و در آن دخل و تصرّف می‌کند، انسان کامل نیز، عالم را اداره کرده و امور آن را تدبیر می‌نماید.

در ادامه، ضمن تشریح هر یک از ویژگیهای انسان کامل از دیدگاه عرفان اسلامی، به مقایسهٔ آنها با دیدگاه‌های اهل حق پرداخته می‌شود تا جایگاه این مرتبه از تجلّیات از منظر ایشان نیز مشخص شود.

پیش از پرداختن به بحث اصلی، تذکر این نکته لازم می‌نماید که تعداد مصادیق انسان کامل نزد اهل حق، بیش‌تر از مصادیق پذیرفته شده در عرفان نظری و عامهٔ

تشیع است، چرا که در عرفان نظری، اکثراً حضرت رسول اکرم(ص) و حضرت علی(ع) به عنوان مصادیق انسان کامل معرفی می‌شوند و عامهٔ شیعیان نیز معتقدند که مصادیق انسان کامل منحصر در چهارده معصوم است، امّا از دیدگاه اهل حق، مصادیق این نور اعظم، بیش از چهارده نفر است.

به این معنی که علاوه بر چهارده معصوم، برخی از اعاظم اولیای الهی اهل حق را نیز از مصادیق انسان کامل می‌دانند و معتقدند که برخی از نام‌آوران این آیین، از جمله، شاه خوشین، سلطان اسحاق(سلطان سِحاک)، شاه ویسقلی(شاه قرمزی)، محمّدبگ(محمّدبیگ) و آتش‌بگ(آتش‌بیگ) نیز هر کدام در عصر خویش، مظهر انسان کامل بوده‌اند و واجد همهٔ شرایطی که در عرفان نظری برای این مظهر تامّ گفته شده، هستند؛ خصوصاً «سلطان اسحاق» که نظام‌دهنده و احیاءکنندهٔ این آیین عرفانی است و در متون، اغلب با عنوان «سلطانِ سِحاک» - که به نوعی، گویش کُردی «اسحاق» است- از او یاد می‌شود.

اهمیّت جایگاه انسان کامل به عنوان مظهر اَتَمّ الهی در دیدگاه اهل حق تا جایی است که محققان این حوزه، مظهریّت را پایه و اساس این مسلک عرفانی دانسته‌اند.[1] در متون اهل حق، از این مظهر اتمّ، گاه با عنوان «استاد کامل» یاد شده[2] که با اصطلاح ویژهٔ آن در عرفان نظری یعنی «انسان کامل» شباهت دارد. علاوه بر این، ویژگیهای یاد شده برای این مظهر تامّ نیز، بسیار نزدیک به ویژگیهای آن در سخن عارفان مسلمان است که در ادامه، به بحث دربارهٔ هر یک از آنها پرداخته می‌شود.

---

۱. صدیق صفی‌زاده، **نوشته‌های پراکنده دربارهٔ یارسان(اهل حق)**، ص ۴۱.

۲. **دیوان شیخ امیر**، ص ۲۸۲.

کَوْن جامع بودنِ انسان کامل

یکی از ویژگی‌های اصلی انسان کامل، آن است که مجموع همهٔ مراتب و جامعِ جمیعِ عوالم است و از این رو، به آن «کَوْن جامع» گفته می‌شود. منظور از «کَوْن» در دیدگاه عارفان، همان ماسوی‌الله است، یا هر آنچه به آن «عالَم» اطلاق می‌شود. هر یک از عوالم، یکی از اکوان محسوب می‌شود که برخی از حقایق اسماء در آنها متجلّی شده است، امّا هیچ‌کدام جامع همهٔ حقایق اسماء الهی نیستند. از این رو، «انسان کامل را کَوْن جامع نامند که همهٔ آن حقایق و این رقایق را به نحو اتمّ داراست».[1]

ابن‌عربی، خصوصیّت «کَوْن جامع» بودن را برترین ویژگی انسان کامل معرفی می‌کند؛ زیرا از طریق این کَوْن جامع است که سرّ پنهان الهی به تمامی به ظهور می‌رسد و هدف از تجلّی و آفرینش تحقّق می‌یابد؛ چنانکه در فص آدمی در این‌باره می‌گوید: «لَمّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَاؤُهُ الْحُسْنَى الَّتِى لا يَبْلُغُهَا الْإِحْصَاءُ، أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا وَ إِنْ شِئْتَ قُلْتَ اَنْ يَرَى عَيْنَهُ فِى كَوْنٍ جامعٍ يُحْصرُ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِكَوْنِهِ مُتَّصِفًا بِالْوُجُودِ وَ يُظْهِرُ بِهِ سِرَّهُ إِلَيْهِ».[2]

یعنی: چون حق‌تعالی از حیث اسماء حسنای خود که بیش از حدّ شمارش است، خواست که اعیان آنها- یا می‌توانی بگویی عین خود را- در کَوْنی جامع که با اتّصاف به وجود، در برگیرندهٔ همهٔ امور(همهٔ اسماء) الهی باشد، مشاهده کند و از طریق آن، سرّ خود را بر خود آشکار کند، [انسان کامل را به وجود آورد].

به این ترتیب، مشخص می‌شود که حکمت در ایجاد انسان کامل، پدیدار شدن کَوْن جامعی است که همهٔ آثار و احکام الهی از طریق آن به ظهور برسد؛ چنانکه جندی نیز در توضیح همین قسمت از فصوص‌الحکم آورده است: «فَإِنَّ رُؤْيَةَ الْحَقِّ

---

۱. حسن حسن‌زاده آملی، **دروس شرح فصوص‌الحکم**، چاپ دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۰، ص ۵٤٤.
۲. **فصوص‌الحکم**، ص ٤٨.

نَفْسِهِ فِی کَوْنٍ غَیْرِ جَامِعٍ لِما هُوَ عَلَیْهِ، لَیْسَتْ کَرُؤْیَتِهِ نَفْسَهُ فِی مِرآةٍ کَامِلَةٍ جَامِعَةٍ لِظُهُورِ آثَارِهِ وَ أَحْکَامِهِ تَمَاماً».[1] یعنی: دیدنِ حق‌تعالی خویشتن را در کَوْن غیر جامع، مانند دیدنِ او خویشتن را در آینهٔ کاملِ جامع نیست؛ زیرا تنها از طریق این کَوْن جامع است که آثار و احکام او به تمامی به ظهور می‌رسد.

بنابراین، اگر تجلّیات و ظهورات حق‌تعالی را به مثابهٔ آینه‌هایی بدانیم که منعکس‌کنندهٔ جمال الهی‌اند، هر یک از آنها قسمتی از آن عظمت را نشان می‌دهند، اما آینهٔ تمام‌نما و کَوْن جامعی لازم است که دربرگیرندهٔ تمام ظهوراتِ دیگر باشد. جامی در تبیین این مطلب می‌گوید:

پیش که از ابر صفا نم نبود — رسته گل صفوتِ آدم نبود
بود جهان یک به یک آینه‌ها — بلکه سراسر همه گنجینه‌ها
بر سر هر گنج طلسم دگر — نقد در آن گوهر اسم دگر
لیک نشانی ز مسمّا نداشت — مظهر جمعیّت اسما نداشت
شاه ازل خواست چنان مظهری — چید ز دریای قِدَم گوهری
ساخت دلش مخزن اسرار خویش — کرد رُخَش مطلع انوار خویش
هرچه عیان داشت بر او خرج کرد — هرچه نهان داشت، در او دَرج کرد[2]

مولوی نیز انسان کامل را مجموع هستی‌ها دانسته است:

هفت دریا اندر او، یک قطره‌ای — جمله هستی‌ها ز موجش چَکره‌ای[3]

شاه نعمت‌الله ولی نیز، معتقد است که انسان کامل، مجموع همهٔ عوالم و حضراتِ قبل از خود است و هیچ تجلّی‌ای از تجلّیات الهی نیست که در این مجمع‌البحرین الهی نباشد:

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص ۱٤٦.
۲. **هفت اورنگ**، تحفةالاحرار، ص۳۹۷.
۳. **مثنوی معنوی**، دفتر پنجم، بیت ۱۸۸۰.

حضـرتی کـو جـامعِ ایـن هـر چهـار　　باشـــد آن انســـان کامـــل یـــاد دار
چار حضـرت در یکـی حضـرت نگـر　　تـــا ببینـــی پـــنج حضـــرت ای پســـر
غیـــبِ مطلـــق را نگـــر در عـــینِ او　　هـــم شـــهادت بـــین در آن ملـــکِ نکـــو
مجمع‌البحرین اگـر جـویی، وی اسـت　　صورتاً جام است و در معنی، می است[۱]

در متون اهل حق نیز، انسان کامل، کَوْن جامع و مجموع تمام عوالم دانسته شده و در وصف او گفته‌اند:

سراســـر جهـــان، مـــولام هـــر تـــوین　　آگـــاه ژَ اســـرار سِـــرّ یـــا هـــوین[۲]

یعنی: ای مولایِ من، سراسرِ جهان، جملگی تو هستی؛ تویی کـه از اسـرار «یـا هو» آگاهی.

نوروز نیز، این جامعیّت را از زبان خود انسان کامل بیان کرده است:

قـــرص خـــور مـــنم، بـــرج مـــاه مِـــنِم　　حـــوض کـــوثرم، کرســـی شـــاه مِـــنِم
تخـــــت بلـــــورم، لاو لا مِـــــنِم　　بنچینـــهٔ جهـــان، جابـــه‌جـــا مِـــنم
بهشـــت گُـــل گُـــل مخلگـــاه مِـــنِم　　ســـفته ســـنگ ســـیر ازلگـــاه مـــنم[۳]

معنی: قرص خورشید و برج ماه، منم. حوض کوثر و کرسی، منم. مـن اصـل و اساس همهٔ جهانم. سایه سارِ بهشت پر از گل، منم. سنگ بنای شگرفِ جایگاه ازلی، منم.

به این ترتیب، در کلام نوروز، ابتدا به طور کلّی، انسـان کامـل، مجمـوع تمـام عوالم و ظهورات دانسته شده و سپس به عنوان ایضاح بعد از ابهام، از مواردی چون بهشت و کرسی و ... نام برده شده است.

---

۱. شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، سیّد نورالدین، **کلیّات اشـعار**، بـه سـعی جـواد نـوربخش، چـاپ یـازدهم، تهـران، انتشارات یلدا قلم، ۱۳۸۵، ص۷۱۱.
۲. **بیاض یاری**، گفتار مراد، ص ۱۷۸.
۳. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۱۹۵.

همین شیوه در سخن «عابدین» نیز - که از سرایندگان معاصر سلطان اسحاق است- دیده می‌شود. البته عابدین، مصداق انسان کامل را نیز ذکر کرده و می‌گوید:

یارم یارَه و یارَه سِحاک   لَه گِشت چی دیارَه سِحاک
آسمان سِحاک، زمین سِحاک   دُعا سِحاک، آمین سِحاک[1]

یعنی: یارم، یار است و یار سلطان اسحاق است. اسحاق در همه چیز پیداست. هم آسمان اسحاق است و هم زمین، هم دعا اسحاق است و هم آمین.

از نظر اندیشمندان اهل حق نیز، علّت ظهور این مظهر کامل و کَوْن جامع، آن است که مظاهر و جلوه‌های دیگر، نتوانسته‌اند جامعِ تمام اسماء و صفات الهی باشند. از این رو، وجود انسان کامل به عنوان مجموع ظهورات لازم بوده تا کمالِ ظهور حق، تحقق پذیرد؛ چنانکه گفته‌اند:

ذات مطلق، حضرت سلطانِ دل   جلوه‌ها بنمود اندر آب و گِل
تا نشد حق جلوه‌گر اندر بشر   بود ناقص کارِ عالم سر به سر
با ظهورِ حق، منظّم شد تمام   کار دین و کار دنیا، والسلام[2]

بنابراین، اگرچه تمام موجودات آینه‌های جمال حق و مظاهر اویند، امّا وجه کامل، در مظاهرِ پراکندهٔ غیرجامع، ظاهر نمی‌شود. از این رو، حق‌تعالی اراده کرد که در مظهری کامل ظهور کند که دربردارندهٔ همهٔ مظاهر دیگر باشد؛ چنانکه ابن ترکه در بیان این مطلب می‌گوید: «فانْبَعَثَ اِنْبعاثاً إرادیّاً إلی المَظهَرِ الکُلّیِ و الکَوْنِ الجامِعِ الحاصِرِ لِلْأمْرِ الالهیّ، و هُوَ الانْسانُ الکامِلُ؛ فانَّهُ الجامِعُ بَیْنَ مَظهَریَّةِ الذّاتِ المُطْلَقَةِ و بَیْنَ مَظهَریَّةِ الأسْماءِ و الصِّفاتِ والأفْعالِ... و هُوَ الجامِعُ بَیْنَ الحَقایِقِ الوُجُوبیّةِ و نِسَبِ الاسْماءِ الاِلهیَّةِ وَ بَینَ الحَقائقِ الاِمْکانیَّةِ و الصِّفاتِ الخلقِیَّة».[3]

---

۱. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ عابدین، ص ۵۰۲.
۲. حسین روحتافی، **تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلامهای حضرت شیخ امیر**، ص ۲۹.
۳. **تمهیدالقواعد**، ص ۱۸۰.

یعنی: ارادهٔ حق‌تعالی بر ایجاد مظهری کلّی و کَوْنی جامع که دربرگیرندهٔ همهٔ امر الهی باشد، برانگیخته شد و این مظهر کلّی، همان انسان کامل است که جامعِ بین مظهریتِ ذاتِ مطلق و مظهریتِ اسماء و صفات و افعال است. همچنین، جامع حقایق وجوبی و نِسَب اسماء الهی با حقایق امکانی و صفاتِ خلقی نیز هست.

همین نکته در ادبیات عرفانی شیعی نیز بیان شده، جایی که صغیر اصفهانی در بحث جامعیّت انسان کامل، مصداق آن را حضرت علی(ع) دانسته و معتقد است که تمام پدیده‌های عالم، جلواتِ جمال حق‌تعالی هستند، امّا در این میان، یک مظهر کلّی و کَوْن جامع هم وجود دارد که جامع تمام جلوه‌ها و ظهورات، و آینهٔ تمام‌نمای حق، و مظهر اکمَل ذات و صفات الهی است:

جمالِ وحدتِ او را تمامِ موجودات — یکایک آینه‌اند از مُفصّل و مُجمَل
همش ز مهر توان دیدن و هم از ذرّه — همش ز کوه توان جستن و هم از خردل
ولی به وَجهِ اَتَمّ گر جمالِ او خواهی — ببین علی را خَیرُ الکَلامِ قَلَّ وَ دَلّ
علی است آینه وَجهِ علیِّ اَعلی را — چرا که او بود انسان کاملِ اَکمَل[1]

مجموع سخن آنکه در اندیشهٔ اهل حق، انسان کامل، مجموع تمام عوالم و ظهورات معرفی می‌شود و این دیدگاه، همان معنای کوْن جامع دانستن انسان کامل است که محقّقان عرفان نظری بر آن تأکید کرده‌اند و شاعران عارف شیعی نیز مصداق بارز آن را در وجود حضرت علی(ع) دانسته‌اند و ایشان را آینهٔ تمام‌نمای الهی و انسان کامل اکمل معرفی کرده‌اند که تمام تجلّیات الهی را در این وجود مقدّس می‌توان مشاهده کرد.

---

۱. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص٦٧. اشعار صغیر، یادآور این ابیات عمان سامانی هستند: «به پرده بود جمال جمیل عزّ و جلّ/ به خویش خواست کند جلوه‌ای به صبح ازل// چو آنکه خواست جمال جمیل بنماید/ علی شد آینه، خیرُالکلامِ قَلَّ وَ دَلَّ» (**گنجینةالاسرار و قصاید**، ص۹۳). و این رباعی نیز دربردارندهٔ همین مفهوم است: «هر چند جهان، جلوهٔ ذاتِ ازلی است/ مرآتِ جمالِ خالقِ لَم‌یَزَلی است// حق، آینهٔ کامل و صافی می‌خواست/ آن آینهٔ خدا نما، ذاتِ علی است»(محمّد خدادادی، **سماعِ بر دار**: مجموعه رباعی عرفانی، یزد، انتشارات یادداشت نو، ۱۳۹۸، ص۳۷).

مظهریّت انسان کامل

پیش از این گفته شد که موجودات و مخلوقات، مظاهر اسماء الهی‌اند؛ چنانکه هر یک از فرشتگان، مظهر یکی از اسماء الهی است و همین‌طور موجوداتِ عالم ملکوت و موجوداتِ عالم مُلک نیز هر کدام مظهر یکی از اسماء الهی‌اند و به مثابهٔ آینه‌ای که وجهی از جمال مطلق حق در آنها آشکار شده است.

جندی در شرح فصوص‌الحکم در این‌باره می‌گوید: «الْعَالَمُ كُلُّهُ، أَعْلَاهُ وَ أَسْفَلُهُ، وَ أَمْرُهُ وَ خَلقُهُ، ظُلمانيَّتُهُ وَ نورانِيَّتُهُ، كَمَا قُلْنَا، مظَاهِرُ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّة، فَمَا مِنْ مَوْجُودٍ مِنْهَا إِلَّا وَ الْغَالِبُ عَلَى وُجُودِهِ حُكْمُ بَعْضِ الْأَسْمَاءِ عَلى سَائِرِهَا».[1] یعنی: همهٔ عالم، بالا و پایین آن، امر و خلق آن، ظلمانیّت و نورانیّت آن، همگی مظاهر اسماء الهی‌اند. پس، هیچ موجودی در آن نیست، مگر آنکه در وجودش، حکم برخی از اسماء بر بعضی دیگر غلبه دارد.

نکتهٔ قابل توجه اینجاست که این آینه‌های متکثّر هیچ‌یک به تنهایی نمی‌تواند تمام وجه الهی را منعکس کند. به عبارت دیگر، هر موجودی، مظهر اسمی است و نمی‌تواند مظهریت سایر اسماء را نشان دهد؛ بنابراین نمی‌تواند محل ظهور تامّ و تمام حق‌تعالی باشد، زیرا ظهور در آن جزء به حَسَب آن جزء و متناسب با آن است: «ظُهُورُهَا فِی كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْعَالمِ جُزْئِیٌّ بِحَسَبِهِ كَذَلِكَ وَ قَدْ لا يَظْهَرُ فِی أَكْثَرِ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ أَكْثَرُ الْأَسْمَاءِ».[2] یعنی: ظهور وجود در هر جزئی از عالم، به حسب آن جزء است و از این رو، بیشتر اسماء در اجزاء عالم به ظهور نمی‌رسند.

بنابراین، حکمت الهی اقتضا می‌کند که مظهری کامل و تامّ و تمام، وجود داشته باشد که بتواند محل ظهور و بروز همهٔ اسماء و صفات الهی باشد. چنین مظهری، همان انسان کامل است. عارفان آگاه به مبحث تجلّی و ظهور، همواره ضرورت

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص ۱۵۰.
۲. همان، ص ۱۸۰.

وجود چنین مظهری را تذکّر داده‌اند؛ چنانکه مولوی نیز در بیان ضرورت وجود انسان کامل همین نکته را متذکر شده است:

چون مراد و حکم یزدان غفور — بود در قِدمت، تجلّی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای — تا بُوَد شاهیش را آیینه‌ای[۱]

پس، این مظهر تامّ و آینهٔ تمام‌نما، همان وجود انسان کامل است که تمام اسماء الهی در وجود او به ظهور می‌رسند. از این رو، در معرفی انسان کامل گفته‌اند: «الْإِنْسَانُ الْکَامِلُ حَاوٍ جامعٌ لِجَمِیعِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِیَّةِ الْفِعْلِیَّةِ الوُجُوبِیَّةِ وَ جَمِیعِ نِسَبِ الرُّبُوبِیَّةِ».[۲] یعنی: انسان کامل، جامع همهٔ اسماء الهیِ فعلیِ وجوبی و همهٔ نِسَب ربوبی است و به دلیل همین خصوصیت نیز دارای مرتبهٔ «احاطه و جمع» است.

از دیدگاه عارفان، وجود انسان کامل از آن‌جهت ضروری است، که مظهری لازم بوده که جامع مظاهر همهٔ اسماء الهی باشد؛ زیرا در غیر این صورت، هدف حق‌تعالی از خلقت که همانا ظهور کمالات اسمائی خود بوده، تحقق نمی‌یابد؛ چون هیچ مظهر دیگری قابلیّت انعکاس تمام صفات الهی را ندارد و این امکان تنها با وجود انسان کامل تحقق می‌یابد؛[۳] زیرا « قَبُول جَمِیعِ التَّجلّیاتِ الْغَیْرِ الْمُتَنَاهِیَةِ دَائِماً أَبَداً لَیْسَ إلَّا لِلْحَقِیقَةِ الْإِنْسَانِیَّةِ الْإِلَهِیَّةِ الأَزَلِیَّةِ الأَبَدیَّةِ الکَمالِیَّةِ الجَمعیّةِ الأَحَدِیَّةِ».[٤] یعنی: تنها انسان کامل که یک حقیقت الهی و ازلی- ابدی است و همچنین دارای مقام کمال جمعیِ احدی است، قابلِ تمام تجلّیاتِ غیر متناهی است. و تنها در این مظهر است که تمام کمالاتِ اسمایی و صفاتی حق‌تعالی به ظهور می‌رسند.

---

۱. **مثنوی معنوی**، دفتر ششم، ابیات ۲۱۵۱–۲۱۵۳.
۲. **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص ٢٠٤.
۳. **هفت اورنگ**، تحفة الاحرار، ص ۳۹۷.
٤. **نقد النصوص**، ص ۲۰۵.

بنابراین، وجود انسان کامل لازم است تا مظهر کلّی و جامع اسماء و صفات الهی باشد:

مظهری گشت کلّی و جامع — سرّ ذات و صفات از او لامع
متجلّی شد اندرین مظهر — همه اسماء به رنگ یکدیگر[1]

همین مطلب در اندیشه و سخن اهل حق نیز دیده می‌شود؛ چنانکه حضرت رسول اکرم(ص) را به عنوان مصداق انسان کامل، مظهر همهٔ اسماء الهی دانسته و گفته‌اند:

ختمِ هزار نام، ختمِ هزار نام — انبیای آخر، ختمِ هزار نام[2]

یعنی: (حضرت محمّد)، مظهر هزار نامِ خداوند است. اوست که خاتم پیامبران و مظهر همهٔ اسماء الهی است.

علاوه بر این، سایر انسانهای کامل را نیز مظهر همین حقیقت محمّدیه می‌دانند به عنوان نمونه، معتقدند آنچه حضرت آدم(ع) را مسجود ملائک کرد، همان حقیقت محمّدیه بوده است:

چو آدم شدی حَی ز امرِ خدا — بُدی مظهرِ احمد مصطفی[3]
که آدم بُدی احمد باصفا — حبیب و محرم به درگاهِ شاه
صفاتِ خدا باشد آن پاک ذرّ — خداوند باشد به جمله صُوَر[4]

البته این نکته‌ای است که تمام عارفان به آن معترف بوده‌اند و تأکید کرده‌اند که «مراد ما از آدم، انسان کامل است. یعنی اینکه می‌گوییم که آدم، جام جهان‌نما و آیینه گیتی‌نمای است، و مظهر صفات این نور است، مراد ما انسان کامل است، در موجودات بزرگوارتر و داناتر از انسان کامل چیزی دیگر نیست، از جهت آن که

---

۱. **هفت اورنگ**، سلسلة‌الذهب، ص ۷۱.
۲. **بیاض یاری**، گفتار نویر کرم، ص ۲۰۳.
۳. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، ص ۳٤.
٤. همان، ص ٦۷.

انسان کامل زبده و خلاصهٔ موجودات است، از اعلی تا به اسفل مراتبِ انسان کامل است».[۱]

از آنجا که کامل‌ترین صورتِ انسان کامل در وجود مبارک حضرت محمّد(ص) تحقّق یافت؛ از این رو، انسان کامل را حقیقت محمّدیه نامیده‌اند و از این جهت، آدم(ع) نیز به عنوان انسان کامل عصر خود، مظهر همین حقیقت محمّدی بوده است؛ چنانکه قیصری نیز در شرح فصوص‌الحکم همین مطلب را بیان کرده و دربارهٔ وجود نوری حضرت رسول اکرم(ص) به عنوان انسان کامل و ارتباط آن با آدم (ع) می‌گوید:

«وَ لِکَوْنِهِ أکملَ الأفرادِ بُدیءَ بِهِ أمرُ الوُجودِ بِایجادِ رُوحِهِ أوّلاً، و خُتِمَ بِهِ أمرُ الرّسالةِ آخِراً. بَلْ هُوَ الّذی ظَهَرَ بِالصّورةِ الآدَمیّةِ فی المَبْدَئیّةِ؛ و هُوَ الّذی یَظهَرُ بِالصّورةِ الخاتَمِیّةِ لِلنّوْعِ...».[۲] یعنی: به این دلیل که او کاملترینِ موجودات است، امر وجود و هستی با آفرینش روح او آغاز گردید و امر رسالت به او پایان یافت. بلکه اوست که *در ابتدا با صورتِ آدم نمایان شد* و اوست که با صورت خاتمیّت برای نوع پدیدار می‌شود.

عارفان معتقدند که منظور از خلقت آدم بر صورت حق در حدیث «خَلَقَ اللّهُ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ»،[۳] توجّه به همین نکتهٔ مظهریّت تامّ بوده است؛ زیرا واضح است که کاربرد «صورت» برای حق‌تعالی در این حدیث از باب تمثیل است و در حقیقت، منظور از «صورت حق» همان حقیقت محمّدیه است که جامع ظهورات همهٔ صفات الهی است.

---

۱. عزیزالدین نسفی، **الإنسان الکامل**، ص ۲۶۹.
۲. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، صص۱۱۵۳–۱۱۵۴.
۳. **بحارالانوار**، ج۱۱، ص ۱۱۱. (خداوند، آدم را بر صورت خود خلق کرد).

عارفان نیز بر همین نکته تأکید کرده و گفته‌اند: «صورةُ الحَقِّ: هُوَ الحَقیقةُ المُحَمَّدِیَّةُ التی هِیَ مَجمَعُ‌البَحرَیْنِ: بَحرِ الوجُوبِ و بَحرِ الإمْکانِ».[1] یعنی: منظور از صورت حق، همان حقیقت محمّدیه است که مجموع دو دریای وجوب و امکان است. پیداست که در اینجا منظور از «صورت»، شکل و هیأت نیست؛ چون این خصوصیّات، تنها دربارهٔ اجسام صحیح است؛ بلکه منظور از صورت، چیزی است که حقایق مجرّده و غیبیّه از طریق آن معقول می‌شوند.

در بیان عرفانی، منظور از صورت، «مظهر» است. یعنی، هر چیزی که به نوعی ظهور و جلوهٔ یک چیز باشد، صورتِ آن چیز است. از این رو، منظور از صورت در این حدیث را نیز صفات حق‌تعالی دانسته‌اند که ظهورات و جلواتِ ذات حق‌اند و در توضیح این حدیث گفته‌اند: «فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ، قِیلَ الصُّورَةُ هِیَ الْهَیْئَةُ وَ ذَلِکَ لا یَصِحُّ إِلَّا عَلَی الْأَجْسَامِ، فَمَعْنَی الصُّورَةِ، الصِّفَةُ. یعْنِی، خُلِقَ آدَمُ عَلَی صِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ».[2]

یعنی: در حدیث شریفی که می‌فرماید، خداوند آدم را بر صورتِ خود خلق کرد، گفته می‌شود که منظور از صورت، همان هیأت است؛ در صورتی که این موضوع، جز در مورد اجسام، صحیح نیست. پس، معنیِ صورت، صفت است. یعنی، آدم بر صفاتِ حق‌تعالی خلق شده است.

در متون اهل حق نیز، به این حدیث توجه داده شده و منظور از آفرینش آدم بر صورتِ حق را مظهریّت او برای حقیقت محمّدیه دانسته‌اند که مصادیق آن علاوه بر حضرت رسول اکرم(ص) شامل سایر «پنج تن آل عبا» نیز هست. این نکته در تذکرهٔ اعلی اینگونه آمده است: «و خاک را به حضرت جبرئیل داد و امر نمود برو کالبد آدم

---

۱. کاشانی، **لطائف‌الأعلام**، ج ۲، ص ٤٦٣.

۲. **نقدالنصوص**، ص ٩٤.

را به همین شیوهٔ ما طیّار کن که در صورتِ ما باشد؛ [زیرا] که مایهٔ هجده هزار عالم که در این شیوه است، عبارت از پنج تنِ آل عباست و باید در این صورت، ذات ایشان بروز شود».[۱]

به این ترتیب، آنچه قرار است در صورتِ آدم، ظهور و بروز یابد، ذاتِ عظیم پنج تن است که اصل و مایهٔ همهٔ عوالم‌اند و علّت آنکه همهٔ پنج تن به عنوان مصداق حقیقت محمّدیه و انسان کامل ذکر شده‌اند، آن است که حقیقت وجودی ایشان یکی است و نه تنها پنج تن، بلکه همهٔ ائمهٔ اطهار(س)، در حقیقتِ وجودی با حضرت رسول اکرم(ص) متّحدند؛ چنانکه در روایت نیز آمده است: «كُلَّنَا وَاحِدٌ أَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَ آخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَ أَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَ كُلُّنَا مُحَمَّدٌ فَلَا تُفَرِّقُوا بَيْنَنَا».[۲] یعنی: ما همه یکی هستیم. اوّلِ ما محمّد، آخرِ ما محمّد و وسط ما محمّد است. همهٔ ما محمّدیم، بین ما جدایی نیاندازید.

عابدین نیز در جایی که به ضرورت ظهور انسان کامل در جامهٔ بشری و در عالم مُلک پرداخته، به حدیث خلقت آدم بر صورت حق، اشاره کرده و می‌گوید:

نو سراوه خَلَقنا الانسانَ و مِنْ صُورتِه   یعنی مِن لم صورتی خوم خولقانومَه بشر[۳]

یعنی: آنچه در آیهٔ «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»[٤] و همچنین در حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»[٥] بیان شده، به این معناست که من، آدم را بر صورت خودم خلق کردم.

به عبارت دیگر، منظور از این حدیث، جامعیّت آدم در مظهریّت همهٔ اسماء و صفات الهی است؛ چنانکه ابن‌عربی نیزدر فتوحات مکّیه در این‌باره می‌گوید: «قَوْلِهِ

---

۱. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۱٦.
۲. **المناقب(کتاب عتیق)**، ص۷۵؛ **بحارالانوار**، ج۲٦، ص٦.
۳. **کلام عابدین**، ص ٦۱.
٤. **قرآن مجید**، سوره تین(۹۵)، آیه ٤.(براستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم).
٥. **بحارالانوار**، ج۱۱، ص ۱۱۱. (خداوند، آدم را بر صورت خود خلق کرد).

تَعَالَی لَقَدْ خَلَقْنَا اَلْإِنْسَانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ فَمَا ذَاکَ إِلّا لِخَلْقِهِ عَلی صُورَةِ اَلْحَقِّ».[1] یعنی: منظور از این سخن الهی که فرمود: ما انسان را به بهترین نظامِ خلقت، خلق کردیم، همانا خلقت او بر صورت حق است.

پیش از این نیز گفته شد که در این حدیث، «صورت» به معنای «صفت» است. بنابراین منظور از«أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ»، همان مظهریت تامّ اسماء و صفات الهی است.

سایر عارفان نیز متذکّر همین نکته شده و حتی برای توضیح این مطلب، دقیقاً همانند عابدین عمل کرده‌اند. یعنی، ایشان نیز، آیه و حدیث مذکور در سخن عابدین را توأمان به کار برده و منظور از آن را مظهریت انسان کامل برای اسماء و صفات الهی دانسته و گفته‌اند: «قالَ الله تعالی: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ و قالَ النبی صَلی‌الله علیه و آله: انَّ اللهَ تَعالی خَلَقَ آدمَ علی صُورَتِه، أی جَعَلَهُ مَظهَراً و مُظهِراً لِصِفاتِهِ العُلی و أسمائِهِ الحُسنی».[2] یعنی: آنجا که حق‌تعالی فرمود: ما انسان را به بهترین نظامِ خلقت، خلق کردیم و همچنین جایی که رسول اکرم فرمود: همانا خداوند متعال، آدم را بر صورتِ خود خلق کرد؛ منظور آن است که او را مَظهَر و مُظهِر صفات عالیه و اسمای حسنای خویش قرار داد.

جامی نیز در بیان این خصوصیّت می‌گوید:

آدمی چیست؟ برزخی جامع — صورتِ خلق و حق در او واقع
نسخهٔ مجمل است و مضمونش — ذات حق و صفات بی‌چونش
متّصل با رقایق جبروت — مشتمل بر حقایق ملکوت
باطنش در محیطِ وحدت غرق — ظاهرش خشک لب به ساحل فرق...
همچنین از حقایق عالم — همه چیزی بُوَد در او مُدغَم
خواهی افلاک، خواهی ارکان گیر — خواه کان و نبات و حیوان گیر...

---

۱. **الفتوحات المکیّه**، ج۳، ص ٥۳٤.

۲. محمّدعلی اصفهانی(نورعلیشاه اوّل)، **اسرار القلوب**، مندرج در: مجموعه رسائل عوارف المعارف، تصحیح علی اکبر نوری زاده، شیراز، کتابخانه احمدی، ۱۳٦۳، ص۲۸۲.

هرچه در گنج «کُنتُ کَنز» نهان بود، در وی خدا نمود عیان[۱]

بنابراین، منظور از خلقت آدم بر صورت حق، مظهریت تامّ و تمام او برای صفات الهی است و اینکه در متون اهل حق بیان شده و گفته‌اند: «حمد می‌گوییم بر محمودی که به یک امر کُنْ دایرهٔ دو کَوْن پرداخت و خود را به وجه، به صورتِ ابوالبشر ساخت»،[۲] همان است که سایر عارفان نیز بیان داشته‌اند؛ از آن جمله، عراقی گفته است:

اوّل که به خود نمود خود را انسان شد و نامِ خود بشر کرد
فی‌الجمله، به چشم‌بندِ اغیار ظاهر شد و نامِ خود دگر کرد[۳]

عراقی در جای دیگر، توضیح می‌دهد که منظور از ظهور حق در جامهٔ بشری و انسان کامل، آن است که اوصاف الهی در وجود او آشکار شود؛ چنانکه از زبان انسان کامل می‌گوید:

اوصاف لایزال ز من آشکار شد بنگر به من که آینهٔ ذاتِ انورم[٤]

در متون اهل حق نیز، کسانی که به عنوان «مظهر» معرفی می‌شوند، انسانهای کامل عصر خود هستند؛ زیرا در اندیشهٔ اهل حق، «مظهریت به معنای انسان کامل است و مظهر، جلوهٔ ذات حق است»[٥] و ایشان، مظاهر را نمایان‌کنندهٔ اسماء و صفات الهی معرفی کرده‌اند.

از آن جمله در وصف «شاه خوشین» که یکی از مظاهر یا همان مصادیق انسان کامل از دیدگاه اهل حق است، در تذکرهٔ اعلی، آمده است: «شاهِ عالم در چادری تنها

---

۱. **هفت اورنگ**، سلسلة‌الذهب، صص ٦٨ – ٦٩.
۲. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۱.
۳. **کلیات عراقی**، ص ٤۰٤.
٤. همان، ص ۸۷.
٥. شهناز یزدان پناه، **نقدی نو بر آیین و مرام اهل حق**، ص ٦۰.

نشسته بودند و مردان سیر نمودند(نگاه کردند)، دیدند، در میانِ چادر، هزار و یک صفت نشسته‌اند، همه یک صورت و یک رنگ‌اند».[۱]

چنانکه پیداست، شاه خوشین به عنوان مصداق انسان کامل، از نظر جسم عنصری و خاکی، یک تن بیش نبوده که در چادری نشسته بوده، امّا عارفانِ دیده‌دار و باطن‌بین که قادر به درک وجود انسان کامل بوده‌اند، مظهریّت تمام صفات الهی را در وجود او مشاهده کرده‌اند. علاوه بر این، دریافته‌اند که در این مظهر، همهٔ صفات به رنگ یکدیگرند و با هم تضاد و تباینی ندارند.

علّت این مسأله آن است که انسان کامل، نخستین ظهور حق‌تعالی و به عبارتی نمایان‌گر مرتبهٔ احدیّت است که در آن، اسماء و صفات اندماجی‌اند و تمایز و تباینی با هم ندارند و گاه از آن به مرتبهٔ عمائیه نیز تعبیر کرده‌اند و دربارهٔ همسانی این مرتبه با حقیقت محمّدیه یا انسان کامل گفته‌اند: «مرتبهٔ انسان کامل را مرتبهٔ عمائیه نیز گویند، از برای مشابهت این مرتبه به مرتبهٔ الهیه».[۲] و در جای دیگر آورده‌اند: «مرتبهٔ عمائیه، به عبارت اخری، مرتبهٔ انسان کامل است که جمع جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلیّه و جزئیه و مراتب طبیعت در اصطلاح اهل اللّه تا آخر تنزّلات و تطوّرات وجود است».[۳]

یکی دیگر از مظاهر یا به عبارت دیگر، مصادیق انسان کامل از دیدگاه اهل حق، سلطان اسحاق است؛ چنانکه ملا رکن‌الدین دمشقی در معرفی سلطان اسحاق، او را مظهر حق‌تعالی در عصر خود می‌داند:

بلی و راسی وانام ای فراق   **ایسمو *ای مظهر*، هَن سلطان اِسحاق**[٤]

---

۱. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۵۱.
۲. **نقدالنصوص**، ص۶۳.
۳. حسن حسن‌زاده آملی، **انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه**، تهران، انتشارات الف لام میم، ۱۳۸۳، ص۱۱۶.
٤. **روحتاو، از برزنجه تا پردیور**، ص ۲۹۱.

یعنی: من به راستی این نام را بیان داشته‌ام و نامِ مظهرِ حق در این عصر، سلطان اسحاق است.

از دیدگاه اهل حق، سلطان اسحاق نیز به عنوان مصداق انسان کامل در عصر خود، مظهر تامّ اسماء و صفات الهی بوده است. از آن جمله، عابدین در یک بند طولانی به بیان این مظهریت تامّ پرداخته و به عنوان نمونه به ذکر برخی صفات الهی که در وجود سلطان اسحاق به ظهور و بروز رسیده، می‌پردازد:

جابر اسحاق، عادل اسحاق   نادر اسحاق، فاضل اسحاق
اوّل اسحاق، آخر اسحاق   نایب اسحاق، ناظر اسحاق[1]

یعنی: سلطان اسحاق، مظهر اسماء «جابر»، «عادل»، «نادر»، «فاضل»، «اوّل»، «آخر»، «نایب» و «ناظر» است.

وی در ادامه، سلطان اسحاق را مظهر اسماء «عادل» و «کامل» معرفی کرده، می‌گوید:

هم عادل اسحاق، هم کامِل اسحاق[2]

یعنی: سلطان اسحاق، هم مظهر اسم عادل الهی است و هم مظهر اسمِ کامل است.

همچنین، بسیاری دیگر از اسماء الهی را در این بند ذکر می‌کند و سلطان اسحاق را مظهر همهٔ آنها می‌داند. علاوه بر این، تمام عناصر عالم را نیز نمودِ این مظهریّت دانسته، تا جایی که آسمان و زمین، دعا و آمین، روشن و تاریک و پس و پیش را سلطان اسحاق می‌بیند؛[3] زیرا هر کدام از این عناصر، مظهر یکی از اسماء

---

۱. **کلام عابدین**، صص ۱۹۳ – ۱۹٤.
۲. همان، ص ۲۱٤.
۳. ر.ک: **کلام عابدین**، صص ۱۹۱ – ۱۹٤؛ **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ عابدین، صص ۵۰۲ – ۵۰۷.

الهی‌اند و انسان کامل که جامع ظهورات همهٔ اسماء و صفات الهی است، مظهریت این اجزاء را نیز در خود دارد.

از این رو، عارفِ آگاه که با چشمِ دل نظر می‌کند، همهٔ عالم را در وجود انسان کامل می‌بیند؛ زیرا او کَوْن جامع و مجموع همهٔ عوالم الهی است. این نکته‌ای است که سایر عارفان نیز بر آن تأکید کرده‌اند و انسان کامل را مظهر تامّ و تمامی دانسته‌اند که همهٔ صفات الهی در وجود او به ظهور به بروز می‌رسد؛ چنانکه مولوی که گاه از انسان کامل با عنوان «پیر» یاد کرده، در وصف او می‌گوید:

بدان که پیر سراسر صفاتِ حق باشد   اگرچه پیر نماید به صورتِ بشری[1]

در عرفان نظری نیز بر همین نکته تأکید کرده‌اند: «فَظَهَر جَمیعُ ما فِی الصُّوَرِ الالهیَّةِ مِنَ الأسماءِ فِی هذِهِ النَّشأةِ فَحازَتْ رُتبَةَ الاِحاطَةَ وَ الجَمعِ بِهذا الوُجودِ».[2] یعنی: «هرچه از اسماء در صُوَرِ الهیه هست، در این نشأهٔ انسانی، پدیدار گشت و بدین وجود، رتبهٔ احاطه و جمع را حائز گردید».[3]

علّت اینکه انسان کامل، جامع مظهریّت تمام اسماء و صفات الهی است، آن است که انسان کامل، مظهر اسم جامع «الله» است. بنابراین، از آنجا که اسم «الله»، جامع همهٔ اسماء الهی است، مظهر این اسم نیز، باید جامع مظاهر تمام اسماء الهی باشد. اصولاً ضرورت وجود انسان کامل از همین‌جا مشخص می‌شود. یعنی همچنانکه هر یک از اسماء الهی اقتضای ظهور و بروز دارد و باید مظهری داشته باشد، اسم جامع «الله» نیز باید مظهری داشته باشد که جامع مظهریت همهٔ اسماء الهی باشد.

---

۱. جلال‌الدین محمّد مولوی، **دیوان کبیر**، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵، ج۶، ص۲۷۷.

۲. **فصوص‌الحکم**، ص۵۰.

۳. **ترجمه فصوص‌الحکم**(موحّد)، صص۱۵۵– ۱۵۸.

در بیان ضرورت وجود این مظهر تامّ گفته‌اند: «هر حقیقتی از حقایق اسماء الهیه، رقیقه‌ای دارد که مظهر آن حقیقت در عالم غیب است و در سنّت الهی، حکمِ ظاهر و مظهر یکسان است... پس، ضرورتاً به حکم قضای سابق الهی، و عنایت رحمانی، وجود خلیفه‌ای که جامع جمیعِ صفات ربوبی و حقایقِ اسمای الهی باشد، واجب است تا مظهرِ اسم اعظمِ *الله* شود».[۱]

این مظهر، همان انسان کامل است که از آن به حقیقت محمّدیه هم تعبیر می‌شود. قیصری در شرح فصوص‌الحکم در توضیح این مطلب می‌گوید: «اِنَّ لِکُلٍّ مِنَ الْأسْمَاءِ الْإلَهِیَّةِ صُورَةً فِی الْعِلْمِ مُسَمَّاةٌ بِالْمَاهِیَّةِ وَ الْعَیْنِ الثَّابِتَةِ، وَ إنَّ لِکُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهَا صُورَةً خَارِجِیَّةً مُسَمَّاةً بالمَظاهِرِ وَ الْمَوْجُودَاتِ الْعَیْنِیَّةِ... وَ عَلِمْتَ أنَّ الْحَقِیقَةَ الْمُحَمَّدِیَّةَ صُورَةُ الِاسْمِ الْجَامِعِ الْإلَهِیِّ».[۲]

یعنی: هر یک از اسماء الهی، صورتی در علم حق دارد که به آن ماهیت یا عین ثابته گفته می‌شود. همچنین، هر یک از اسماء، دارای یک صورت (مظهر) خارجی است که به آنها مظاهر و موجودات عینیّه گفته می‌شود و باید دانست که حقیقت محمّدیه، صورت و مظهر اسم جامع الهی است.

در متون اهل حق نیز بر ضرورت وجود انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع «الله» تأکید شده است؛ زیرا اسم «الله» نیز همانند سایر اسماء، اقتضای ظهور دارد و مظهری می‌طلبد که در عالم مُلک و در نشأهٔ عنصری بوده و جسم و کالبد فیزیکی و بشری داشته باشد. از آن جمله، عابدین در بحث با فقهای معاصر خود که منکر وجود مظهریّت برای اسم «الله» هستند، می‌گوید:

امجار دلین که الله نایته دنیا رنگی بشر

یعنی لَه غیبَ که دایم سِرّی نهانی

---

۱. **مصباح‌الهدایه الی الخلافة و الولایة**، ص۸۲.

۲. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۱۲۷.

بو چی خانویه بِکا کَسی بَه دستی خوی بو خوی

عجبا یَک دفعه ناچی بَه ناوی که بَبی مکانی[1]

یعنی: این بار می‌گویید که «الله»، مظهری در این عالم مُلک، به شکل و شیوهٔ بشر ندارد؛ یعنی در غیب است و دائماً اسرار او پنهان است؟ به چه دلیل، کسی به دست خود و برای خود خانه‌ای بسازد، عجیب است که یک‌بار هم داخل آن نرود که منزلش گردد؟

استدلال عابدین یک استدلال عقلی و منطقی است؛ زیرا عارفان مسلمان نیز با اقامهٔ براهین عقلی و نقلی بر این نکته تأکید کرده و معتقدند همچنانکه اسماء دیگر هر کدام در عالم مُلک مظهری می‌طلبند، اسم «الله» نیز باید مظهری در این عالم داشته باشد که از جنس همین عالم بوده و صورت عنصری و مُلکی داشته باشد.[2]

از سوی دیگر، تمثیلی نیز که عابدین برای بیان مظهریت انسان کامل به کار برده و او را به خانه‌ای تشبیه کرده که محل ظهور و تجلّی حق‌تعالی باشد، در سخن عارفان دیگر نیز دیده می‌شود؛ چنانکه عطار نیشابوری نیز عیناً همین تمثیل را برای بیان مظهریت انسان کامل به کار گرفته است:

نقد قِدَم از مخزن اسرار برآمد، چون گنج عیان شد

خود بود که خود بر سر بازار برآمد، بر خود نگران شد...

از بهر خود، ایوان و سرا خواست که سازد، قصری زِ بشر ساخت

در صورت سقف و در و دیوار برآمد، خود خانه و مان شد[3]

---

۱. **کلام عابدین**، ص ۱۲۷.

۲. ر.ک: **الفکوک**، ص۲۱٦؛ **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ٦۳؛ **مصباح‌الأنس(شرح مفتاح‌الغیب)**، ص۱۱۳؛ **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۱، ص۵۵؛ **مصباح‌الهدایه الی الخلافة و الولایة**، ص۸۲؛ **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، ص۹۹؛ **آفرینش از منظر عرفان**، ص۲۱۳.

۳. **دیوان عطار**، ص۲۲۳.

در این ابیات، عطار با توجّه به حدیث قدسی معروف کـه می‌فرماید: «کُنتُ کَنزاً مَخفیّاً فَأحبَبتُ أن أُعرَفَ فَخَلَقتُ الخَلقَ لِکَی أُعرَف»،[1] یعنی: من گنجی پنهـان بـودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته گردم، این موضـوع را بیان می‌کند که حق‌تعالی، همچون گنجِ پنهانی بود که ارادهٔ عیان شدن داشت و همـهٔ آنچه از حق‌تعالی در عالم کثرت به منصهٔ ظهور رسیده است، چیـزی جـز تجلّیـاتِ وجودِ مبارک او نیست و از همین‌روست که می‌گوید: «خود بود که خود بر سرِ بازار برآمد».

البته سخن عطار به همین‌جا ختم نمی‌شود و در ادامه می‌گوید که حق‌تعالی به دنبال ساختِ ایوان و خانه‌ای برای خود بـوده اسـت. مطمئنـاً منظـور عطـار از ایـن سخن، تشبیه حق‌تعالی و یا محدود دانستن او نیست؛ چرا که عطار به بی‌نهایت بودن حق‌تعالی اعتقادی راسخ دارد؛ چنانکه در منطق‌الطیر می‌گوید:

ای خـدای بـی‌نهایـت جـز تـو کیسـت؟ چون تویی بی‌حدّ و غایت جز تو چیست؟[2]

از همین‌رو، «منظور عطار از ارادهٔ حق‌تعالی در قرار گرفتن در صحن و قصـر و سرا، باید اشاره به ظهور تامّ حق در عالم باشد. یعنی، حق‌تعالی به دنبال مظهری بود که به طور تامّ و تمام، جلوه‌دهندهٔ ذات و صفات او باشد و از همین‌رو، انسان کامل را به منصهٔ ظهور رساند که مظهری کامل و تامّ برای تجلّـی وجـودِ او باشـد. پـس، منظور از این که حق‌تعالی «در صورت سقف و در و دیوارِ» بشر برآمـده، اشـاره بـه مظهریتِ تامِّ انسانِ کامل است».[3]

مجموع سخن آنکه براساس شواهد ارائه شده، می‌توان دانست که در متون اهل حق نیز، انسان کامل، مظهر اسم جامع «الله» معرفی شده است. البته بحث انسان کامل

---

۱. این حدیث با اختلاف اندکی در برخی واژه‌ها در منابع متعدد آمده است .ر.ک: محیی الدین بن عربی، **الفتوحات المکیه**، ج۲، ص۳۹۹؛ **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۱۵۷؛ **مرصادالعباد**، ص ۲، ص ٤۰۱.

۲. **منطق‌الطیر**، ص۳.

۳. **آینهٔ روی دوست**(انسان‌کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، ص ۲۰٦.

در دیدگاه اهل حق به صورت مصداقی است. از جمله مصادیق انسان کامل در دیدگاه ایشان که مظهر اسم جامع الله است، حضرت علی(ع) است؛ چنانکه ژان دورینگ مستشرق معاصر نیز به این نکته پی برده و می‌گوید: «نزد اهل حق، سلطان و علی(ع)، مظهرِ الله هستند، یعنی محل ظهور ذاتِ حق هستند».[1]

البته این مظهریّت در دیدگاه اهل حق، به قدری آشکار و روشن است که گاه کلمهٔ مظهر را حذف نموده‌اند؛ چنانکه در دیوان گورَه آمده است:

بی‌همتا علیَن، علیَن الله[2]

علّت این امر، آشکاری مظهریّت در دیدگاه ایشان است که گاه برای افراد ناآگاه ایجاد شبهه کرده و اهل حق را متّهم به غلو می‌کنند. در صورتی که محقّقان و اندیشمندان اهل حق، همواره تأکید می‌کنند که «کسانی که متوسّل به ولای علی(ع) هستند، باید با رعایت سلسله مراتب، حضرت علی(ع) را به مقام مظهریّت شناخته، نتیجتاً توسط او کسب فیض نور وحدت نمایند».[3]

بر این اساس، می‌توان دانست که سرایندگان اهل حق، در بیان دیدگاه خود در مورد حضرت علی(ع)، گاه از غلبهٔ شوق، اضافات را حذف کرده و نام «الله» را مستقیماً به نام ایشان اضافه نموده‌اند. البته گاه نیز ابهام‌زدایی کرده و اندیشهٔ حقیقی خود را روشن‌تر بیان کرده و گفته‌اند:

علی مظهرِ ذاتِ پاکِ خداست   ز هر دو سرا، شاه و فرمانرواست[4]

گاه نیز به جای «مظهر» از واژهٔ «وَجه» استفاده کرده و حضرت علی(ع) را «وجه‌الله» اکبر دانسته‌اند که وجود مبارک او آینهٔ تمام‌نمای صفات الهی است؛ چنانکه گفته‌اند:

---

۱. **موسیقی و عرفان، سنّت اهل حق**، ص ۲۳.
۲. **دیوان گورَه**، کلام هفتن، ص ۱٤۷.
۳. نور علی الهی، **حاشیه بر حق‌الحقایق**، مندرج در حق‌الحقایق، ص ٤٤۱.
٤. **حق‌الحقایق**، ص ۳۹٤.

نــه بحــر و نــه دُرّ بــود، نــه جــوهرا   علـــی وجـــه‌اللهِ خـــالق اکبـــرا[1]

یعنی: زمانی‌که نه دریایی بود و نه دُرّ و گوهری وجود داشـت؛ علـی، وجـه‌اللهِ خداوند خالقِ اکبر بود.

این سخن، علاوه بر روشن کردن دیدگاه اهل حـق دربـارهٔ مظهریّـت حضـرت علی(ع) و وجه‌الله بودن ایشان، بیانگر آگاهی ایشان از این نکته است که انسان کامل نخستین تجلّی حق‌تعالی بوده که پیش از ظهور عوالم و زمانی که هنوز عالم مُلـک، یا دریا و زمینی وجود نداشته، پدید آمده و مظهر تامّ و تمام حق‌تعالی و وجه‌الله اکبر بوده است.

البته «وجه‌الله» دانستن حضرت علی(ع)، خاصِ اهل حق نیسـت و حتّـی خـود حضرت علی(ع) نیز به این نکته اشاره کرده و فرموده‌انـد: «أَنَـا وَجْـهُ اللَّـهِ تَعَـالَى».[2] علاوه بر این، سایر ائمه اطهار نیز، همواره بر این نکته تأکید داشته‌انـد کـه نـه تنهـا حضرت علی(ع)، بلکه سایر ائمهٔ عظام نیز وجه‌الله هستند؛ چنانکـه امـام صـادق(ع) می‌فرمایند هرکس می‌خواهد وجه‌الله را– که تعبیر دیگری از همان مظهریّت اسـت– ببیند به خاندان عصمت و طهارت بنگرد: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ فِي الْـأَرْض»[3] و یـا «نَحْـنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَهْلِكُ».[4] همچنین در جای دیگر فرموده‌اند: «نَحْنُ حُجَّةُ اللَّهِ وَ نَحْنُ بَابُ اللَّهِ وَ نَحْنُ لِسَانُ اللَّهِ وَ نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ وَ نَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ».[5]

---

۱. **کلام دورهٔ شاه حیاس**، ص ۳۱۰ به نقل از: **تبیین ظهور دورهٔ حقیقـت از نگـاه کـلام یارسـان(اهل حـق)**، ص۲۱٦.

۲. ابن شاذان قمی، **الفضائل**، چاپ دوم، قم، انتشـارات رضـی، ۱۳٦۳، ص۸۳؛ **بحـارالانوار**، ج۳۹، ص۳٤۹. (مـن روی خدای متعالم).

۳. **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد(ص)**، ج۱، ص٦۵. (ما روی خداوند بر زمین هستیم).

٤. **تفسیر نورالثقلین**، ج٤، ص١٤٦؛ **التّوحید**، ص۱۵۰. (ماییم وجه خداوند که هلاک ندارد).

۵. **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّـد(ص)**، ص٦۱؛ **الکـافی**، ج۱، ص١٤۵. (مـا حجّـت خـداییم، مـا بـاب خداییم، ما زبان خداییم، ما وجه خداییم، ما دیدهٔ خدا در میان خلقش هستیم).

عارفان آگاه نیز بر این موضوع صحه نهاده و حضرت علی(ع) را وجه‌الله معرفی کرده‌اند. از آن جمله، جامی دراین‌باره می‌گوید:

رویش آن مظهرِ صافی است که بر صورتِ اهل

آشکار است درو عکسِ جمالِ ازلی...

جامی از قافله‌سالار رهِ عشق تو را

گر بپرسند که آن کیست، علی گوی علی[۱]

نکتهٔ دیگری که می‌تواند در فهم سخن اهل حق و یگانه دانستن حضرت علی(ع) با «الله» روشن‌گر باشد، بحث «یگانگی ظاهر و مَظهر» در دیدگاه عارفان است؛ چنانکه جامی در بیان مظهریت انسان کامل و ارتباط او با ظاهر(خداوند) بر همین نکته تأکید کرده است:

آن نورِ پاک ظاهر و شخصِ تو مظهر است / باشد میان ظاهر و مظهر دویی محال

فرقی بجز تَقَیّد و اِطلاق، یافتن / نتوان میان ظاهر و مظهر به هیچ حال

زآنت برم سجود که آن نورِ لَم یَزَل / لایح بُوَد زِ لوح جمالِ تو لایزال[۲]

جامی در اینجا توضیح می‌دهد که تفاوت میان ظاهر و مظهر، در اطلاق و تقیید است. یعنی، ذات حق در مقام اطلاق، پذیرای هیچ نسبت و اضافه‌ای نیست و از این جهت، برای ما قابل درک و شناسایی نیست. امّا انسان کامل، همان ذاتِ مطلق است که قید پذیرفته و به عبارت دیگر، صفات الهی در وجود او به ظهور رسیده‌اند.

به این ترتیب، شناختِ ظاهر(خداوند)، تنها از طریق مظهر او، یعنی انسان کامل امکان‌پذیر است. از این روست که حضرت علی(ع) می‌فرماید: «مَعْرِفَتِی بِالنُّورَانِیَّةِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ وَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَعْرِفَتِی بِالنُّورَانِیَّة».[۳] و حضرت

---

۱. **دیوان جامی**، ص۹۲.

۲. همان، ص۴۹۸.

۳. **بحارالأنوار**، ج۲۶، ص۲؛ **المناقب(کتاب عتیق)**، ص۶۸؛ **إلزام‌الناصب**، ج۱، ص۳۶. (معرفت من به نورانیت همان معرفت خدای عزّوجل است و معرفت خدای عزّوجلّ همان معرفت من به نورانیت است).

رسول(ص) نیز می‌فرماید: «مَنْ رآنی فَقَدْ رأی الحق».[۱] خداوند نیز در قرآن بر این سخن حضرت رسول(ص) صحه نهاده و عشق به انسان کامل را همان عشق و محبّت به خود دانسته و در شأن حضرت رسول(ص) می‌فرماید: «قُلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونی یُحْبِبْکُمُ اللَّهُ».[۲]

عارفانِ روشن ضمیر نیز که با دیدهٔ باطن می‌نگریسته‌اند به این نکته پی‌برده‌اند؛ چنانکه خواجه عبدالله انصاری گفته است: «الهی! این چه فضل است که تو با دوستان خود کرده‌ای؟ هر که ایشان را شناخت، تو را یافت، و هر که تو را یافت، ایشان را شناخت».[۳] شاه نعمت‌الله ولی نیز به تبیین چگونگی اتّحاد ظاهر و مظهر پرداخته و می‌گوید:

مُظهِر و مَظهَر به نزدِ ما یکی است　　آبِ این امواج و این دریا یکی است
شخص و سایه دو نماید در نظر　　بگذر از سایه، یکی را می‌نگر[٤]

به این ترتیب، شاه نعمت‌الله، رابطهٔ ظاهر و مظهر را همانند رابطهٔ سایه(ظل) با شخص صاحب سایه(ذی ظل) دانسته است که هرگز نمی‌توان جدایی و مباینتی میان آنها قائل شد؛ بلکه انسان کامل به عنوان سایهٔ خداوند، فانی در حق و باقی به اوست و از این روست که مظهر تمام‌نمای الهی قرار می‌گیرد و شناخت حق‌تعالی از طریق شناخت او امکان پذیر می‌شود.

---

۱. **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۲۳۵؛ **جامع‌الاسرار**، ص۲۰۵؛ **صحیح بخاری**، ج۳، ح٦٥۹٤. (هر که مرا دید، همانا حق را دید).
۲. **قرآن مجید**، سوره آل عمران(۳)، آیه۳۱. (بگو: اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد).
۳. خواجه عبدالله انصاری، **مناجات‌نامه**، تصحیح محمد حماصیان، کرمان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲، ص ۱۰.
٤. **کلیّات اشعار شاه نعمت‌الله ولی**، ص۷۱۹.

«معلوم است که ظلّ، غالباً در آثار حکم ذی ظلّ است. پس همچنانکه رواست در حق ذی ظلّ که هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم؛[1] همچنین همین حکم در حق ظلّ است. و سایه از خود وجود فی‌ذاته ندارد؛ بلکه متحّد و فانی است با صاحب سایه؛ إنْ کانَ مَوْجُوداً فَهُوَ مَوْجُودٌ و إنْ لَمْ یَکُنْ فَهُوَ مَعدُومٌ.[2] چه، ظاهر است که: حُکْمُ اَحَدِ المُتَّحِدینَ حُکْمُ الآخَرِ بعَیْنِه.[3] لذا ورد عنهم–علیهم‌السّلام– نَزِّلُونا عَنِ الرُّبوبیّةِ و قُولوا فی حَقِّنا مَا شِئْتُمْ.[4] و قالَ علیٌّ(ع): مَعْرِفَتِی بِالنُّورَانِیَّةِ مَعْرِفَةُ اللّهِ[5]».[6]

شاعران و عارفان شیعی نیز بحث اتّحاد ظاهر و مظهر را در آثار خود بیان کرده‌اند، با این تفاوت که بحث آنها همواره با آوردن مصداق است؛ چنانکه علامه همایی در بیان شأن و عظمت حضرت مولا علی(ع)، بر یگانگی وجودِ نوری ایشان با حق‌تعالی تأکید می‌کند و علّت این امر را مربوط به اتّحاد میان ظاهر و مظهر می‌داند؛ چنانکه سروده است:

ای علی مرتضی، ای کارفرمای قضا — دست بر دامان لطفت بندهٔ مُضطَر زند
گو ببیند وحدتِ ذاتِ تو با حق در ظهور — آن که دَقّ[7] بر اتّحادِ ظاهر و مظهر زند[8]

---

۱. **قرآن مجید**، سوره حدید(۵۷)، آیه۳. (اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن و او به همه چیز داناست).

۲. اگر صاحب سایه وجود دارد، سایه هم وجود پیدا می‌کند و اگر وجود نداشت، سایه هم وجود ندارد.

۳. حکم و قانون یکی از متحدان، همان حکم دیگر متحدان است.

٤. نزدیک به این سخن حضرت علی(ع) است: «لَا تُسَمُّونَا أَرْبَاباً وَ قُولُوا فِی فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ فَإِنَّکُمْ لَنْ تَبْلُغُوا مِنْ فَضْلِنَا کُنْهَ».(**بحارالأنوار**، ج۲٦، ص٦) (ما را خدایان ننامید، و غیر آن، دربارهٔ فضل ما هر چه بگویید، به کنه فضل ما نخواهید رسید).

۵. **بحارالأنوار**، ج۲٦، ص۱؛ **المناقب(کتاب عتیق)**، ص٦۸. (شناخت من با نورانیت، شناخت خداست).

٦. ملا محمّدابراهیم سبزواری، **شرح گلشن راز**، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، نشر علم، ۱۳۸٦، صص٧٦– ٧٧.

٧. دَق: اعتراض بر سخنی.

۸. جلال‌الدین همایی، **دیوان سنا: مجموعه اشعار استاد علامه جلال‌الدین همائی**، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، انتشارات هما، ۱۳٦٤، ص۱٧.

علامه همایی در جای دیگر، برای روشن‌تر کردن مطلب و نفی هرگونه مباینت و دویی میان حق‌تعالی و حضرت علی(ع) می‌گوید:

سلطان لافتی و شَهِ انّما علی است — مرآتِ ذات و آینهٔ حق‌نما علی است
دستِ خدا، لسانِ خدا، دیدهٔ خدا — شیرِ خدا، ولی خدا، مرتضی علی است
زاید بود اضافتِ دست و زبان و چشم — بگذر از این اضافه و برگو خدا علی است
خود رمزِ «الاضافةُ کفرٌ» شنیده‌ای — حق بی‌اضافه بین که زِ سَر تا به پا علی است
من کفر می‌نگویم، توحید کامل است — یعنی که در بقای الهی، فنا علی است
شرک این سخن نباشد، شرک آن بود که تو — گویی که از خدای یگانه، جدا علی است[1]

همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، از دیدگاه عارفان شیعه و محقّقان برجستهٔ ایشان:

«وجودِ شخصِ کامل، مظهرِ تمام اسماء و صفات حق که مخصوص به *تجلّی ذاتی* باشد، در دار وجود امکان دارد؛ بلکه وجود او واجب است، و علم عنائی حق مقتضی ایصال هر ممکنی به کمالات لایق ممکنات است. نیلِ حقایقِ امکانی به کمالاتِ لایق خود، بدون واسطهٔ کسی که متحقق به اسم اعظم باشد، امکان ندارد؛ و هیچ یک از مظاهر اسماء حق، بدون ظهور و تجلّی اسم اعظم، خارجیت پیدا نمی‌کنند. حقیقتِ حق، جامعِ جمیع صفات کمالیه است، و اعیان ثابته، مظاهر صفات و اسماء حق‌اند، و اسم الله، اسم جامع است و از حیث تحقّق در مقام علمیه، احاطه بر اسماء دارد... اسم اعظم، مثل سایر اسماء احتیاج به مظهر دارد. باید مظهر آن از حیث سعهٔ وجودی، محیط بر جمیع مظاهر باشد... مظهر تامّ اسماء و صفات حق باید انسان باشد، سایر موجودات چون در حدّ اعتدال حقیقی نیستند، صلاحیت مظهریت تامّ و تمام حق را به اسماء و صفات کلّی و جزئی ندارند. بنابراین، اوّل تعیّن در عالم اعیان، تعیّن انسان کامل

---

۱. **دیوان سنا:** مجموعه اشعار استاد علامه جلال‌الدین همائی، ص٦٧.

است و تعیّن سایر موجودات به تبع اسم اعظم است... مظهر کامل اسم اعظم در انبیاء، حقیقت خاتمیه و در اولیاء، حقیقت ولویه حضرت علی مرتضی و شاه اولیاء و ائمهٔ بعد از اوست... علی(ع) به اعتبار وجودِ جمعی کمالی، فناء در حق و بقاء به او، مظهر اسم الله است».[1]

به عبارت دیگر، اگر مظهریت انسان کامل را برای اسم اعظم «الله» بپذیریم و حضرت علی(ع) را مصداق این مظهریت بدانیم، برایمان مسلّم خواهد بود که ایشان، مظهر تمام اسماء و صفات الهی خواهند بود و از این جهت، توصیف ایشان به عنوان دستِ خدا، زبانِ خدا و دیدهٔ خدا، غلوآمیز نخواهد بود؛ زیرا طبیعی است که مظهر تامِّ حق‌تعالی، مظهر هر صفتی از حق نیز باشد.

از سوی دیگر، علامه همایی تأکید کرده که وجود حضرت علی(ع) فانی در حق‌تعالی است و پیداست که در مقام فنا نمی‌توان مباینتی میان شخص فانی در حق با حق‌تعالی یافت و از این جهت، اسقاط اضافات در حق چنین شخصی صحیح است؛ زیرا از صفات خود فانی شده و باقی به صفات حق گشته است و دیگر صفات او صفات الهی است؛ چنانکه در حدیث قرب نوافل حق‌تعالی فرموده است:

«لَا یَزَالُ عَبْدِی یَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ مُخْلِصاً لِی حَتَّی أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بِهَا إِنْ سَأَلَنِی أَعْطَیْتُهُ وَ إِنِ اسْتَعَاذَنِی أَعَذْتُهُ».[2] یعنی: همواره بندهٔ من با انجام نوافل، به صورت خالصانه، به من نزدیک می‌گردد، تا محبوب من شود. و هرگاه محبوب من گشت، من گوش او می‌شوم، تا به وسیلهٔ من بشنود و چشم او می‌گردم تا به وسیلهٔ من ببیند، و دست او

---

۱. **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، صص۷۱۷– ۷۱۸.

۲. حسن‌بن‌ابی‌الحسن دیلمی، **ارشاد القلوب**، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲، ج۱، ص۹۱؛ ابن‌بابویه(شیخ صدوق)، **التّوحید**، ص۴۰۰.

می‌شوم تا به وسیلهٔ من کار کند. اگر از من بخواهد به او می‌دهم و اگر بـه مـن پنـاه آورد، پناهش می‌دهم.

این امر نشان می‌دهد که مقام مذکور در سخن علامه همایی، نه تنها برای انسان کامل، بلکه برای سایر انسانها نیز امکان‌پذیر است. از سوی دیگـر، عـارف آگـاه کـه معتقد به «وحدت وجود» است و در هستی، جز خدا هیچ نمی‌بیند و می‌گوید: «لَیسَ فی الّدارِ غَیرهُ دَیّار»، انسان کامل را نیز، جدا و متباین با خداوند نمی‌بیند. بلکه معتقد است که انسان کامل نیز مظهری از مظاهر الهی است، با این تفاوت کـه وی، جـامع مظهریت تمام مظاهر است و از این رو، نزدیکترین وجود به حق‌تعالی است. امّا این مقام، هرگز در عرضِ خدا قرار نـدارد کـه شـأنی جـدای از حـق، بـرای او در نظـر بگیریم؛ بلکه وجود انسان کامل در طولِ خداست، یعنی مظهر و جلوهٔ اوست و عدم توجّه به این نکته، سبب می‌شود افراد ناآگاه، عارفان را متّهم به شرک یا غلـو کننـد. در صورتی‌که عارف از منظر «فنای انسان کامل در حق» و «یگانگی ظاهر و مظهر» به او می‌نگرد و البته همواره بر این شبهات آگاه است؛ چنانکه علامه همایی می‌گوید:

آنچـه در وصـفِ علـی دانـم اگـر گـویم مـرا
طعن در محراب گویی، لعـن بـر منبـر کنـی

رازهـا دارم بـه دل گـر پـرده بگشـایم مـرا
طعمـهٔ شمشـیر سـازی، مُثلـهٔ خنجـر کنـی

گفت عارف:«در بشر روپوش کرده‌ست آفتاب»[۱]
این کلامِ نغـز را بایـد بـه جـان بـاور کنـی

واندر این ره، مشکلی گـر پـیش آیـد، بایـدت
حـلِ آن از اتّحـادِ ظـاهر و مظهـر کنـی[۲]

---

۱. در بشر روپوش کرده است آفتاب/ فهم کن والله اعلم بالصّواب(**مثنوی معنوی**، دفتر اول، بیت ۲۹۷٤)
۲. **دیوان سنا**، ص٥٦.

علامه همایی در آثار منثور خود، به شرحِ بیشتر موضوع پرداخته و معتقد است که «اولیای خدا، ظهور حق و تجلّی نور حق در هیکل آدمی‌اند»[1] و «به واسطهٔ همین اتّصال و پیوستگی روحانی است که گفتهٔ عارفان واصل، گفتهٔ حق، و اراده و خواست ایشان، اراده و مشیت حق است. تا آنجا که وجود ایشان، آینه‌گردانِ صفات و آیات و منشأ برکات الهی است. یعنی در عین بندگی، آثار خدایی از ایشان ظاهر می‌شود و دوستی ایشان، دوستی حق و سرسپردن پیش ایشان، سرسپردن پیش خداست».[2]

ایشان در ادامه، به توضیح چگونگی این اتّصال و اتّحاد پرداخته و می‌گوید: «انسان کامل، عین حق است از راه اتّحاد ظاهر و مظهر، و به وحدت تجلّی، نه به اتّحاد ذاتی یا حلولِ خداوند در هیکلِ ناسوتیِ انسانی».[3] زیرا در عالم وحدت که «جز خدا هیچ نیست»، دویی محال است؛ چنانکه شیخ محمود شبستری نیز در رفع همین شبهات می‌گویند:

حلول و اتّحاد اینجا محال است   که در وحدت، دویی عینِ ضلال است[4]

به این ترتیب، اگر در سخن اندیشمندان و عارفان اهل حق نیز، اسقاط اضافات صورت گرفته و حضرت علی(ع) را «الله» گفته‌اند، دلیل بر غلو یا شرک آنها نیست؛ بلکه نشان از نهایت درک آنها از مقام معنوی حضرت علی(ع) است، که در مقام «یگانگی ظاهر و مظهر» است و مباینتی میان او و حق‌تعالی نیست.

این مسأله دربارهٔ سایر مصادیق انسان کامل نیز صدق می‌کند. از جملهٔ این مصادیق، در منظر اهل حق، سلطان اسحاق است، یعنی ایشان، سلطان اسحاق را نیز،

---

۱. **مولوی‌نامه**، ج۱، ص ۲۳۹.
۲. همان، ج۲، ص۹۱۲.
۳. همان، ج۲، صص۸۰۷– ۸۰۸.
٤. **گلشن راز**، بیت ٤۵۰.

انسان کامل و مظهر اسم اعظم «الله» می‌دانند؛ چنانکه پیر بنیامین، زمانی که سلطان اسحاق هنوز نوزاد است به عظمت وجودی او پی برده و می‌گوید:

لامیم الله بی، از بیم الله گو   لامیم نورانی، از بیم وَ نور رو[۱]

یعنی: این نوزاد، مظهرِ «الله» است و من الله‌گویان گردِ او می‌چرخم. این نوزاد، منبعِ نور است و من از این منبع، نور می‌گیرم.

چنانکه ملاحظه می‌شود دربارهٔ بیان مظهریت سلطان اسحاق نیز، اسقاط اضافات صورت گرفته است و علّت این امر، همان مسألهٔ یگانگی ظاهر و مظهر است که در دیدگاه اهل حق امری مسلّم است وگرنه ایشان بر مظهر بودن انسان کامل آگاهند و انسانهای کامل را همواره، «مظاهر» می‌نامند؛ چنانکه حضرت علی(ع) را مظهر ذات حق‌تعالی معرفی کرده‌اند و این نکته‌ای است که سایر عارفان نیز بر آن تأکید کرده‌اند:

مرآتِ ذاتِ لم یزلی هست، ذاتِ او   آیینهٔ منوّر ایزدنما، علی است[۲]

به این ترتیب، انسان کامل، نه تنها مظهر صفات الهی، بلکه مظهر ذات حق نیز هست؛ زیرا در نظر عارف آگاه، مبرهن است که ذات و صفات الهی از هم جدا نیستند، بلکه صفات حق، عینِ ذات اویند و اگر گفته شود که صفات حق، غیر از ذات او هستند، این نکته مستلزم آن خواهد بود که ذات حق‌تعالی در موجودیت خود به صفات که غیر از اوست، محتاج باشد؛ در صورتی که ذات حق‌تعالی بری از هر نقص و احتیاج است. نتیجه آنکه، صفات الهی، عین ذاتند و از این رو، انسان کامل که مظهر تمام صفات الهی است، مظهر ذات حق نیز خواهد بود. صغیر اصفهانی در بیان این نکته می‌گوید:

---

۱. **روحتاو، از برزنجه تا پردیور**، ص ۲٤٤.

۲. آیت‌الله علی کاظمی اردبیلی، **دیوان کاظمی(کلیات اشعار آیت‌الله علی کاظمی اردبیلی)**، به کوشش اعظم کاظمی اردبیلی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۱، ص ۸۹.

حقّا که علی بـه حـق بـود مظهـرِ ذات — زیرا که زِ حق، ظاهر از او گشت صفات
چون ذات و صفات، عین یکدیگر شـد — اظهـارِ صـفات، ذات را کـرد اثبـات[۱]

در متون اهل حق نیز، انسان کامل، مظهر ذات و صفات الهی معرفی شده است. البته، گاه، بیان این مطلب در قالب تمثیل بوده و درک آن نیازمند تسلّط بر زبان ادبی متون ایشان است. یکی از این متون، کلامهای شیخ امیر است که تعدادی از بنـدهای آن توسط حسین روحتافی، تفسیرِ منظوم گردیده است. از آن جمله تفسیر ابیـاتی از شیخ امیر است که در آن شیخ به دیدار شخصی نائل شده که در ظاهر بشری عـادی بوده است، امّا شیخ امیر با دیدهٔ باطن‌بین دریافته که او نخستین ظهور از چشمهٔ ازلی حق‌تعالی است که جامع تمام عوالم و فیض‌رسان به آنهاست،[۲] روحتـافی در تفسـیر این ابیات می‌گوید:

طـی نمـودم راههـای بـس طویـل — تـا رسـیدم بـر درِ پیـر جلیـل
دیـدمش کـز پـرده مـی‌آیـد بـه در — جلـوهٔ ذاتِ خـدا انـدر بشـر
جلـوه‌گـر ذاتِ خـدا انـدر صـفات — در صـفاتش عـاقلان حیـران و مـات
ذاتِ مطلـق در ظهـورِ مختلـف — یـک بُـوَد معنـیش از یـا تـا الـف
شـد هویـدا مظهـری کامـل عیـار — زو شکوفان بـاغِ عرفـان چـون بهـار
جـامع جمـع علـوم معنـوی — پرتـو ذاتـش شـعاعِ شعشـعی
رویِ او آئینـهٔ نـورِ احـد — ذاتِ او از ذاتِ اللهُ الصَّمَد[۳]

در این ابیات، دیدگاه اهل حق دربارهٔ جایگاه انسان کامل به خـوبی پیداسـت و اینکه ایشان، انسان کامل را مظهر ذات و صفات الهی و آئینهٔ تمام نمای او می‌داننـد. از این جهت، اگر انسان کامل به هر یک از صفات الهی موصوف شود، غلو نخواهد

---

۱. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۴۵۷.
۲. **دیوان شیخ امیر**، ص ۳۶۰.
۳. حسین روحتافی، **تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلامهای حضرت شیخ امیر**، صص ۴۸ – ۴۹.

بود؛ چنانکه حضرت علی(ع) فرموده‌اند:«لَا تُسَمُّونَا أرْبَاباً وَ قُولُوا فِی فَضْلِنَا مَـا شِـئْتُمْ فَإِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا مِنْ فَضْلِنَا كُنْهَ».[۱] یعنی: ما را خدایان ننامید، و غیر آن، دربارهٔ فضل ما هر چه بگویید، به کنه فضل ما نخواهید رسید.

آئینه دانستن انسان کامل نیز که در این ابیات مطرح شده و انسان کامل را «آئینهٔ نورِ احد» معرفی کرده، موضوعی است که محقّقان عرفان اسلامی نیز همواره بـر آن تأکید کرده و گفته‌اند که «انسان کامل، مظهر تامّ و تمامِ الهی و آئینهٔ سر تا پـا نمـای حق و نایب و خلیفهٔ خداوند است».[۲]

در دیدگاه اهل حق، ضرورت وجود انسان کامل به عنوان آئینهٔ تمام‌نمای الهـی از آن‌جهت است که «وجود الهی قابل شناخت نیست، مگر اینکه ذات حق در وجود موجودی تجلّی کند».[۳] زیرا وجود حق‌تعالی، چون خورشیدی است که برخـورداری از آن، تنها از طریق وجود مظاهر امکان پذیر است و اصولاً، شناخت حق و عبـادت او، جز از طریق شناخت انسان کامل و اطاعت از او امکان پذیر نیست.

از این روست که ائمهٔ اطهار(س) نیز فرموده‌اند: «بِنَا عُبِدَ اللَّهُ وَ بِنَا عُرِفَ اللَّـهُ وَ بِنَا وُحِّدَ اللَّه».[٤] یعنی: به وسیلهٔ ما خدا پرستیده شد و به وسیلهٔ ما خدا شناخته شد و به وسیلهٔ ما خدا یگانه دانسته شد. حضرت علی(ع) نیز معرفت به نورانیت وجـودی خویش را عین معرفت به حق‌تعالی دانسته و می‌فرمایند: «مَعْرِفَتِی بِالنُّورَانِیَّـةِ مَعْـرِفَـةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ وَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَعْرِفَتِی بِـالنُّورَانِیَّـة».[۵] یعنـی: معرفـتِ مـن بـه نورانیّت، همان معرفت خدای عزّوجل است و معرفت خدای عزّوجلّ، همان معرفت من به نورانیّت است.

---

۱. **بحارالأنوار**، ج٢٦، ص٦.
۲. **مولوی نامه**، ج ۲، ص ۸۰۷.
۳. **موسیقی و عرفان، سنّت اهل حق**، ص ۲۳.
٤. **الکافی**، ج١، ص١٤٥؛ **التّوحید**، ص١٥٢.
٥. **بحارالأنوار**، ج٢٦، ص٢؛ **المناقب(کتاب عتیق)**، ص٦٨؛ **إلزام‌الناصب**، ج١، ص٣٦.

بنابراین، شناخت حق‌تعالی از طریق مظاهر اسماء و صفات اوست و بالاترین مرحلهٔ شناخت، همانا شناخت انسان کامل عصر و امام زمان است که تمام اسماء و صفات الهی در وجود او به ظهور رسیده‌اند؛ زیرا انسان کامل مظهر اسم اعظم است که دربرگیرندهٔ مظاهر تمامِ اسماء دیگر است. شاه نعمت‌الله ولی در معرفی اسم اعظم می‌گوید:

اسمِ اعظم ذات و مجموعِ صفات — خوش ظهوری کرده‌اند در کائنات
لفظ الله، اسم اعظم است — صورتِ این اسم اعظم، آدم است
اسمِ اعظم، جامع اسما بُوَد — مظهر اسما، همه اشیا بُوَد[1]

وی در بیان مظهر این اسم اعظم و مصداق آن، انسان کامل محمّدی را مثال می‌زند و می‌گوید:

بُوَد او مظهرِ آن اسمِ اعظم — به رتبت بر همه عالم مقدّم[2]

عالمان و عارفان متأخر شیعه نیز معتقدند که «انسان کامل، مظهر اسم جامع و مرآت تجلّی اسم اعظم»[3] و مَثَل اعلی الهی است، یعنی بزرگترین آیت و نشانهٔ حق‌تعالی است که مظهر تمام اسماء و صفات اوست. ایشان مصداق این مَثَل اعلی الهی و آیت کبری را حضرت علی(ع) می‌دانند؛ زیرا خود ایشان فرموده‌اند: «مَا لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ آيَةٌ هِيَ أَكْبَرُ مِنِّي وَ لَا لِلَّهِ مِنْ نَبَإٍ أَعْظَمُ مِنِّي».[4] یعنی: خدا را نشانه‌ای بزرگ‌تر از من نیست و خدا را خبری عظیم‌تر از من نیست.

بر همین اساس، در متون اهل حق نیز انسان کامل و مصداق بارز آن حضرت علی(ع)، مظهر اسم اعظم دانسته شده:

امیرِ عِمران، امیرِ عمران — امیر عرب، عالیجای عمران

---

۱. **کلیّات اشعار شاه نعمت‌الله ولی**، ص۷۳۶.
۲. شاه نعمت‌الله ولی، **رسائل فصوصیه**، مقدمه و تصحیح محمود نجفی، قم، انتشارات آیت اشراق، ۱۳۹۱، ص۶۵.
۳. سیّد روح‌الله خمینی، **شرح چهل حدیث**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۵.
۴. **اصول کافی**، ج۱، ص۲۰۷.

علیِّ اعلی علم‌الدین برهان زایندهٔ ظاهر حروف قرآن
هرچه درسم وند و امر فرمان هیچ حاصل نوی الله و سبحان
مستوفی مفلس اسمِ اعظَمَن علمِ عالمان گِشت کسر و کَمَن[1]

یعنی: ای علی، ای پسر عمران، که امیر عرب و دارای جایگاه رفیعی! برهان دین حق‌تعالی در دست توست و تو آگاه بر اسرار حروف قرآن هستی. هرچه تحصیلِ علومِ ظاهر کردم، هیچ حاصلی برایم نداشت. اکنون نیازمند تو هستم که مظهر اسم اعظم هستی؛ زیرا در برابر علم تو، علم دیگر عالمان، کم و بی‌مقدار است.

این نکته را شاعران عارف شیعی نیز بیان کرده‌اند، از آن جمله صغیر اصفهانی می‌گوید:

اسم اعظم، طلسمِ موجودات گنجِ الّا ز بعدِ لاست علی[2]

این سخن صغیر، مستند به کلام مبارک خود مولا علی(ع) است که فرموده‌اند اسم اعظم اختصاص به ما دارد: «...الاسْمِ الْأعْظَمِ الَّذِی عَلَّمَنَا وَ خَصَّنَا بِه...».[3]

بر این اساس، می‌توان دانست که آنچه در متون اهل حق، دربارهٔ مظهریت انسان کامل بیان شده، اختصاص به ایشان ندارد؛ بلکه این نکته‌ای است که در تمام عرفان اسلامی همواره مطرح بوده است. تفاوت دیدگاه عارفان، بیشتر بر سر مصادیق است وگرنه اصل سخن، میان همهٔ آنها مشترک است.

به این ترتیب که در عرفان اسلامی، اغلب حضرت محمّد(ص) و حضرت علی(ع) را به عنوان مصادیق انسان کامل ذکر می‌کنند. هر چند، چنانچه بعداً در فصل هشتم(ظهورات متوالی انسان کامل) نشان داده خواهد شد، برخی از مشایخ و بزرگان خود را نیز به عنوان انسان کامل معرفی می‌کنند. در عرفان شیعی، معمولاً

---

۱. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۱۹۳.
۲. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص ۸۹.
۳. **بحارالانوار**، ج۲٦، ص۷؛ **المناقب(کتاب عتیق)**، ص۷٦. (اسم اعظم که آن را به ما آموخته و فقط به ما اختصاص داده است).

انسان کامل را منحصر در «چهارده معصوم» می‌دانند و ایشان را مصادیق انسان کامل و مظاهر تامّ و تمام الهی معرفی می‌کنند؛ هر چند برخی از عارفان امامیه، این مقام را منحصر به این بزرگواران نمی‌دانند و معتقدند که دیگران نیز با تصفیه و تزکیه می‌توانند به مقام عصمت دست یابند.[۱]

اهل حق نیز ضمن پذیرش خاندان عصمت وطهارت به عنوان مصادیق انسان کامل، مصادیق دیگری را نیز پذیرفته‌اند که شامل شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه ویسقلی(قرمزی)، محمّدبیگ و آتش‌بیگ است. در دیدگاه ایشان، این بزرگان نیز، مظاهر اسم اعظم الهی‌اند و از این جهت، تمام ویژگیهای انسان کامل را دارا هستند.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که دیدگاه اهل حق در مورد مصادیق انسان کامل، از یکسو، هم راستا با عرفان شیعی و از دیگر سو، مشابه سایر مسالک عرفان اسلامی است. بدین معنا که اگر چه اهل حق، مظهریت اهل بیت(ع) را می‌پذیرند، اما مصادیق انسان کامل را منحصر در ایشان نمی‌دانند و معتقدند که حق‌تعالی در هر عصر و زمانی که اراده کند مظاهر خود را آشکار می‌نماید و کسانی که به دیدهٔ شه شناس(ولی شناس) دست یافته‌اند، این مظاهر کامل الهی را می‌شناسند. به قول مولوی:

پس به هر دوری ولیی قائم است — تا قیامت آزمایش دائم است

هادی و مهدی وی است ای راه‌جو — هم نهان و هم نشسته پیش رو[۲]

البته این نکته را نیز در اعتقادات اهل حق باید در نظر داشت که اگرچه مصادیق انسان کامل در هر عصری با هم متفاوتند، امّا از نظر گوهر وجودی و ذاتی،

---

۱. سیّد جلال‌الدین آشتیانی، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم**، پاورقی ص ٦٣٧؛ همو، **مقدمه مشارق الدراری**، پاورقی ص٩٦؛ حسین انصاریان، **اهل بیت(ع): عرشیان فرش‌نشین**، قم، انتشارات دارالعرفان، ١٣٨٤، صص٢١٢-٢١٤؛ عبدالله جوادی آملی، «**نیل به مقام عصمت انحصاری نیست**»، مجله الکترونیکی اسراء، ١٣٨٨، شماره ٨ .

۲. **مثنوی معنوی**، دفتر دوم، ابیات ٨١٨، ٨٢٠.

جلوه‌گاه حقیقت محمّدیه و به عبارت بهتر، مظهر انسان کامل علوی‌اند که در فصل هشتم به صورت مفصل به این موضوع پرداخته خواهد شد.

ذکر این نکته نیز در اینجا خالی از لطف نیست که برخی از عرفای امامیه نیز معتقدند که اگرچه چهارده معصوم، انسان کامل اکمل‌اند، اما می‌توان مفهوم انسان کامل را به غیر از این بزرگواران نیز گسترش داد. چنانکه برخی از محقّقین، حضرت عباس(ع) و حضرت علی اکبر(ع) و حضرت زینب(س) را نیز تالی تلو انسان کامل و به بیان دیگر، از مظاهر انسان کامل دانسته‌اند.

علامه آشتیانی، در بیان همین نکته، می‌گوید که اگرچه مقام عصمتِ چهارده معصوم مسجّل است، اما نمی‌توانیم مقام عصمت را در این چهارده نفر محدود و منحصر کنیم؛ زیرا «دلیل بر انحصار عصمت در حضرت ختمی مقام و جناب ولایتمدار علی و صدیقه کبری فاطمه و امامان از اولاد او وجود ندارد. ولی صاحبان ولایت مطلقهٔ کلیّه که جهت ولایت آنها ازلی و واسطهٔ ظهور فیض در عوالم و نشآت است، همین چهارده نفرند که در باطن، ذات ولایت آنها واحد و به حسب ظهور در نشآت متعدّد است، أوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَ أوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَ آخِرُنَا مُحَمَّدٌ، ولی در برخی از أکابرِ اولاد علی و فاطمه و حسین، مانند زینب کبری و قمر بنی‌هاشم، عباس بن علی، و علی اکبر، آثار ولایت مشهود است».[1]

استاد حسین انصاریان نیز معتقد است که مقام «عصمت، انحصاری نیست؛ [زیرا] حضرت حق، گروه‌هایی از بندگانش را جزء کسانی معرفی می‌کند که شیطان به آنان دسترسی ندارد. یکی از آن گروه‌ها، مخلصان هستند که از مصادیق اتمّ و اکمل‌شان پیامبران و امامانند؛ این گروه، یکی از گروه‌ها هستند، نه همهٔ آنان. بنابراین، رسیدن به مقام عصمت، انحصاری نیست و غیر آنان هم می‌توانند از طریق

۱. سیّد جلال‌الدین آشتیانی، **مقدمه مشارق الدراری**، پاورقی ص۹٦.

وصول به مقام عبودیّت خالصانه، به مقام عصمت در دو مرحلهٔ علم و عمل دست یابند. شیطان هم در مقام تهدید به اغواگری می‌گوید: *من همهٔ آنان را گمراه می‌کنم، مگر بندگانت را که گروهی از آنان مخلصان هستند(سورهٔ حجر، آیات ۳۹-۴۰)*. این *بندگانت*، معنای عام دارد و مخلصان به عنوان مصداق بارز ذکر شده‌اند، نه تنها مصداق. پس، هر کس می‌تواند با تلاش و مجاهدت و ریاضت و عبادت کاری کند که به مقام عصمت دست یابد... بنابراین، انسان می‌تواند با ریاضتهای شرعی و تهذیب و تزکیهٔ نفس به مقام عصمت دست یابد. پس، عصمت، منحصر در پیامبران و امامان نیست؛ بلکه عصمت شرط پیامبری و امامت است. بر این پایه، غیر آنان نیز می توانند معصوم باشند».[1]

آیت الله جوادی آملی نیز همین نظر را دارند و معتقدند: «عصمت منحصر به پیغمبران و امامان معصوم(ع) نیست... کسی که از تعلیم و تربیت صحیح اولیای الهی بهره‌مند است... با تهذیب نفس، مواظبت بر اعضا و جوارح و خاطره‌ها از هواجس بد، مراقبه، محاسبه، مشارطه، معاتبه و معاقبه، می‌تواند از ملکه عصمت در بخش علم و عمل بهره‌مند شود... عصمت علمی و عملی گرچه هر دو موهبت است، ولی انسان می‌تواند زمینه این دو را در خود فراهم کند تا خدای سبحان که وهّاب مطلق است، برابر استعداد فراهم شده، کمال عصمت را عطا کند».[2]

علامه حسن زاده آملی نیز تأکید می‌کنند، از آنجا که انسانهای کامل و امامان معصوم، همهٔ انسانها را به مقام و جایگاه خود دعوت کرده و خواسته‌اند که به ایشان شبیه شوند، این دعوت از روی تعارف و شوخی نیست و مطمئناً همهٔ انسانها می‌توانند به مقام و جایگاه انسانهای کامل راه یابند و گرنه دعوت ایشان، بی معنی خواهد بود: «مظاهر ولایت مطلقه و

---

۱. حسین انصاریان، **اهل بیت(ع): عرشیان فرش‌نشین**، صص۲۱۲-۲۱۴.

۲. عبدالله جوادی آملی، «**نیل به مقام عصمت انحصاری نیست**»، مجله الکترونیکی اسراء، شماره ۸.

وسائط فیوضات الهیه، انسانها را بـه سـوی خـود کـه در قلّـهٔ شـامخ معرفـت قـرار گرفته‌اند، دعوت کرده‌اند و تعـالوا تعـالوا گفتـه‌انـد، یعنـی بـالا بیاییـد... و دعـوت آن ارواح طاهره و افـواه عـاطره، حاشـا کـه بـه سـخریه و اسـتهزاء و هـزل و لغـو باشد. پـس، اگـر نیکبختـی ندایشـان را بـه حقیقـت، نـه بـه مجـاز، لبیـک بگویـد، می‌توانـد کـه بـه قـدر همّـت خـود، بـه مقامـات منیـع و درجـاتی رفیـع ارتقـاء و اعتلا نماید و به قرب نوافل، بلکه قرب فرائض نائل آید:

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرمایـد   دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد[۱]

خواجه حافظ شیرین سخن هم می‌گوید: آنچه مسیحا می‌کرد، دیگـران هـم در صورت حصول استعداد، از فیض روح‌القدس همان را می‌توانند بکننـد. ایـن همـان ولایت تکوینی است که باید در کنار سفرهٔ رحمت رحیمیه تحصیل کرد».[۲]

حال سؤال اینجاست که اگر نظر این بزرگان را بپذیریم و معتقد شویم که مقـام عصمت و به عبارت دیگر، انسان کامل، منحصر در چهارده نفر نیسـت و انسـانهای پاک و مطّهر دیگری نیز می‌توانند با تصفیه و تزکیه به چنـین مقـامی دسـت یافتـه و مظهر و تجلّی‌گاه اسماء و صفات الهی شوند، آیا می‌توان مصادیق مورد تأییـد اهـل حق را نیز در زمرهٔ انسانهای کامل پنداشت یا خیر؟

پاسخ عارفان به این سؤال، مثبت است؛ چرا که به قول فلاسـفه: «اثبـات شـیء، نفی ماعدا نمی‌کند». یعنی، اگر شأنی را برای چیزی اثبات کـردیم، ایـن بـدان معنـی نیست که چیز دیگری نمی‌تواند دارای آن شـأن باشـد. بنـابراین، اگرچـه «حضـرت رسول و حضرت امیر و حضرت صدیقهٔ کبری و امام حسن و حضرت حسـین و از باب عدم قول به فصل تا امام دوازدهم، معصوم بوده‌اند؛ ولی نفـی عصـمتِ غیـر از

---

۱. **دیوان حافظ**، ص۲۱۵.
۲. **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، صص۶۵-۶۶.

ایشان را نمی‌توان نمود».[۱] بر همین اساس، اهل حق نیز معتقدند که پس از ائمهٔ معصومین(ع)، در طول تاریخ و در دوره‌های مختلف، انسانهای کاملی در عالم ظهور کرده‌اند که تجلّی‌گاهِ همان ذواتِ مقدّس بوده‌اند.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که در یک نگاه عمیق و محقّقانه، بین عقاید عرفا، اهل حق و عارفان روشن‌بین شیعه، اختلاف چندانی وجود ندارد؛ بلکه اگر اختلافی دیده می‌شود، به دلیل نگاه قشری به این مسأله و عدم آگاهی به اسرار و خفایای وجود انسان کامل است.

البته، همواره انسان‌های کامل به این موضوع اشاره کرده‌اند که درک اسرار وجودی ایشان، بسیار صَعب و مُستصعَب است و هر کسی را به حریم اسرار ایشان راه نیست: «إِنَّ أَمْرَنَا سِرٌّ مُسْتَتِرٌ وَ سِرٌّ لَا یُفِیدُهُ إِلَّا سِرٌّ وَ سِرٌّ عَلی سِرٍّ وَ سِرٌّ مُقَنَّعٌ بِسِرٍّ».[۲] یعنی: به راستی که امر ما رازی پوشیده شده است و یک سرّی است که فایده به آن نرساند جز سرّ؛ و سرّی است که بر سرّ قرار گرفته و سرّی که از سرّ دیگری پوشیده شده است.

چه بسا یکی از اسرار پنهان شده در این وجود مقدّس، همین ظهور در مصادیق متعدّد باشد. مصادیقی که همچون آینه‌هایی هستند که وجود واحدی را نمایان می‌کنند؛ به قول عراقی:

وَ ما الْوَجْهُ إِلّا واحِدٌ غَیْرَ أَنَّه إِذا أَنْتَ عَدَّدْتَ الْمَرایا تَعَدَّدا[۳]

یعنی: روی (صفحهٔ صورت و حقیقت) یکی بیش نیست، جز آنکه هرگاه آینه‌ها را متعدّد کنی، آن روی، بسیار شود.

---

۱. سیّد جلال‌الدین آشتیانی، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم**، پاورقی ص ٦٣٧.
۲. **بحارالأنوار**، ج۲، ص۷۱.
۳. **لمعات**، ص٤٦.

نخستین ظهور و تجلّی بودنِ انسان کامل

انسان کامل به عنوان کَوْن جامع و مظهر اتمّ حق‌تعالی، نخستین ظهـور و تجلّـی حق‌تعالی نیز هست. این موضوع در عرفان اسلامی بـر حـدیثی از حضـرت رسـول اکرم(ص) استوار است که فرمودند: «أوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِی»[1] و همچنـین: «أوَلُّ مَـا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِی».[2] به این ترتیب، حضرت رسول اکرم(ص)، وجود نـوری خـود را نخستین آفریدۀ حق‌تعالی معرفی کرده است.

البته در روایات دیگری از پیامبر اکرم(ص)، اوّلـین مخلـوق چیزهـای دیگـری چون عقل، قلم و دُرّةُالبیضاء، معرفی شده‌اند که در ظاهر ممکـن اسـت متنـاقض بـا یکـدیگر بـه نظـر برسـند. امّـا از دیـدگاه عارفـان، تناقضـی در میـان نیسـت؛ زیـرا اصطلاحات به کار رفته برای معرفی نخستین تجلّی و ظهـور حـق‌تعـالی، در واقـع، نامهای متعدّد یک حقیقت‌اند که به اعتبارات مختلف به نامهای متفاوت نامیده شـده است و عارفان هم در تأئید این مطلب گفته‌اند:

«بدانکه در حدیث آمده است: *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ العَقلَ* و دیگر آمـده اسـت کـه: *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِی* و دیگر آمده است: *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ القَلَمَ* و امثال این و مراد رسول(ص) از این جمله، یک جوهر است و شاید که یک جوهر را به صد اعتبار، به صد نام خوانند و از آن صد نام، در حقیقت آن جوهر، هیچ تعدّد و تکثّر لازم نیایـد. چون این مقدمات معلوم کردی، اکنون بدان که رسول(ص)، جوهر اوّل را به اعتبـار آنکه داناست و داناکننده است، *عقل* فرمود؛ از جهت آنکه مُدرَک و مُدرِک اسـت. و به اعتبار آنکه ظاهر در نفس خود و ظاهرکننده است، *نور* فرمـود کـه نـور، ظـاهر و مظهر است. و به اعتبار آنکه زنده است به ذات و زنده‌کننده است، *روح* فرمـود کـه

---

۱. **بحارالأنوار**، ج۱، ص۹۷؛ ج۱، ۱۰٤؛ ج۱۵، ص۲٤؛ ج۲۵ ؛ **عـوالی‌اللآلـی**، ج٤، ص۹۹؛ حکـیم ترمـذی، **ختـم الاولیاء**، ص٤۷۰؛ **نقدالنصوص**، ص۵۱۲؛ **مفاتیح الغیب**، ص٤۵۱؛ **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۹۲.

۲. **بحارالأنوار**، ج۵٤، ص۳۰۹؛ **شرح أصول‌الکافی(صدرا)**، ج۱، ص۲۱٦.

روح، حیّ و مُحیی است. و به اعتبار آنکه نقّاشِ علوم است بر دلها، *قلم* فرمود که قلم، نقاش چیزهاست بر الواح و مانند این و اگر همین جوهر اوّل را به اعتبار آنکه سبب و واسطهٔ علوم است، *مَلَک* گویند هم راست باشد که مَلَک، سبب و واسطهٔ علوم است و اگر *جبرئیل* هم گویند، راست باشد که جبرئیل هم واسطه است».[۱]

به این ترتیب، می‌توان دانست که حقیقت وجودی انسان کامل، همان نخستین ظهور و تجلّی حق‌تعالی است که هر بار به اعتباری، نامی بر آن نهاده‌اند. حال ممکن است این سؤال مطرح شود که در مباحث پیشین، نخستین تعیّن و تجلّی حق‌تعالی با عنوان مرتبهٔ احدیّت معرفی شد، پس چگونه انسان کامل می‌تواند نخستین تجلّی الهی باشد؟

محقّقان در پاسخ به این سؤال گفته‌اند که این دو اصطلاح، نامهای متفاوت یک حقیقت‌اند. یعنی، اگرچه صورت عنصری انسان کامل متأخّر از سایر مراتب و پس از آنهاست، امّا حقیقت وجودی او بر همهٔ مراتب پیشی دارد؛ زیرا عین ثابت او، اوّلین چیزی است که از طریق فیض اقدس پدید آمده است؛ چنانکه قیصری در این‌باره می‌گوید: «اولُّ ما فاضَ بِالفَیضِ الأقدَسِ مِنَ الاعیانِ هُوَ عَینُهُ الثّابتَـهُ».[۲] یعنی: اوّلین چیز از اعیان که از طریق فیض اقدس پدیدار شد، عین ثابت او(انسان کامل) بود.

به این ترتیب، مشخص می‌شود که انسان کامل از نظر حقیقت وجودی در مرتبهٔ احدیّت قرار دارد؛ یعنی نخستین تجلّی الهی که سایر تجلّیّات در آن مندرج و مندمج بوده‌اند. بنابراین، هر دو اصطلاح تعیّن اوّل(احدیّت) و انسان کامل(حقیقت محمّدیّه) بیانگر یک حقیقت‌اند؛ چنانکه ابن‌ترکه نیز بر این موضوع تأکید کرده و می گوید: «اِنَّ الذّاتَ بِاعْتِبَارِ اتِّصَافِهَا بِالْوَحْدَةِ الْحَقِیقِیَّةِ یَقْتَضِی تَعَیُّنَاً یُسَمَّی بِاصْطِلَاحِ

---

۱. عزیزالدین نسفی، **کشف‌الحقایق**، به تصحیح احمد مهدوی دامغانی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸٦، صص٤۸-٤۹.

۲. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۱۱۵۳.

الْقَوْمِ بِالتَّعَیُّنِ الْأَوَّلِ تَارَةً وَ بِالْحَقِیقَةِ الْمُحَمَّدِیَّةِ أُخْرَی».[1] یعنی: ذات، به اعتبارِ اتّصاف به وحدتِ حقیقیه، اقتضای تعیّنی را می‌کنـد کـه در اصـطلاح قوم(عارفـان)، بـه آن گاهی، تعین اوّل، و گاه «حقیقت محمّدیّه» گفته می‌شود.

البته مرتبهٔ انسان کامل، علاوه بر اصطلاحات ذکر شده، به اعتبارات مختلف بـه نامهای دیگری نیز نامیده شده که از آن جمله «عماء»، «هبـاء» و «نفـس رحمـانی» و «حقیقت محمّدیّه» است.[2] به این ترتیب، این مرتبه به اعتبـار اینکـه از هـر کثـرت و تفصیلی مبرّاست، عماء نامیده شده و به اعتبار آنکه صورت عینی و تفصیلی می‌یابد، حقیقت محمدیه نام گرفته است.[3]

علّت نامگـذاری ایـن مرتبـهٔ وجـود بـه عمـاء مـأخوذ از روایتـی از حضـرت رسول(ص) است که در جواب شخصی که از او سؤال می‌کند کـه خداونـد قبـل از این که خلق کند در کجا بود، می‌فرماید در عماء: «کانَ فِی عَمَاءٍ مَا فَوْقَهُ هَـوَاءٌ وَ مَـا تَحْتَهُ هَوَاءٌ».[4] یعنی: پیامبر فرمود که قبل از اینکه خداوند خلق را به وجود بیـاورد در عماء بود و بالا و پایین او را هوا احاطه کرده بود.

عَماء در لغت به معنای ابر پُر باران یا ابر مرتفع و بلند و کنایه از چیـزی اسـت که دیدگان آدمیان را به آن دسترسی نیست.[5] همچنین، «عماء، اطـلاق شـده بـر ابـر نازک که حایل است بین چشم ناظر و قرص خورشید و مانع رؤیت نـور خورشـید

---

۱. **تمهیدالقواعد**، ص۱۲۵.

۲. ر.ک: **الفتوحات المکیّه**، ج۱، ص۱۱۸؛ **مصـباح‌الانـس**، صـص۳۸۷، ٤۳٤؛ **شـرح فصـوص‌الحکـم قیصـری**، ص۱۱۸.

۳. **تعلیقات علی فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس**، ص۳۰۸. بسیاری از عرفا مرتبهٔ عمائیه را تعبیری دیگر از مرتبـهٔ حقیقت محمّدیه یا انسان کامل می‌دانند؛ چنانکه جامی می‌گوید: «مرتبهٔ انسان کامل را مرتبهٔ عمائیه نیـز گوینـد، از برای مشابهت این مرتبه به مرتبهٔ الهیه». (**نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص٦۳).

٤. **عوالی‌اللآلی**، ج۱، ص٥٤؛ **شرح أصول‌الکافی(صدرا)**، ج۳، ص۹۸؛ **منهاج البَراعَه فـی شـرح نهـج‌البلاغـه**، ج۱۳، ص٤۱٤؛ **المسند**، ج٤، ص۱۱.

٥. ابن‌منظور، **لسان‌العرب**، ج۱٥، صص۹۹-۱۰۰.

می‌گردد. و یا مراد از عماء ابری است که حائل بین آسمان و زمین و قهراً مانع از تابش نور بر زمین».[۱]

جالب آنجاست که در روایت دیگری به جای «عماء»، «یاقوت بیضاء» فرموده است: «کانَ قَبْلَ أنْ یَخْلُقَ الْخَلْقَ فی یاقوتِهِ بَیْضَاء».[۲] همچنین، در برخی از روایات، نخستین تجلّی الهی «دُرّةُالبَیضاء»(مروارید سپید) نامیده شده است.[۳] «به نظر می‌رسد که منظور از این دست از روایات، آن است که حق‌تعالی ابتدا در پردهٔ غیب‌الغیب بوده که کسی از آن اطلاعی ندارد و سپس، اراده فرموده به صورتی در هستی تجلّی نماید و آنگاه پدیدار شده است».[٤]

در متون اهل حق نیز، چنانکه پیش از این گفته شد، نخستین تجلّی الهی، «دُرّ» نامیده شده است. بر همین اساس، می‌توان دانست که اصطلاح «دُرّ» در متون اهل حق، بیانگر مرتبهٔ انسان کامل به عنوان نخستین تجلّی الهی است که البته تعارضی با این موضوع ندارد که این اصطلاح را بیانگر مرتبهٔ احدیّت نیز بدانیم؛ زیرا این نامهای متفاوت، همگی معرّف یک حقیقت به اعتبارات مختلف است.

سایر عارفان نیز، با کنار هم قراردادن احادیثی که دربارهٔ نخستین آفریده روایت شده، سعی در بیان همین مطلب داشته‌اند. از آن جمله عبدالقادر جیلانی در «السفینةالقادریه» می‌گوید: «أخْبرَ صَلیاللهُ عَلَیهِ وَ سَلَّم انَّ اوَّلَ ما خَلَقَ اللهُ دُرَّةٌ بَیْضاء وَ

---

۱. سیّدجلال‌الدین آشتیانی، **مقدمه رسائل قیصری**، صص۵۷–۵۸.

۲. **مقدمهٔ مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة و الولایة**، ص۳۰. (قبل از این که خداوند خلق را پدیدار سازد، در یاقوت سفید بود).

۳. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، صص۹۸۹–۹۹۰؛ عزیزالدین نسفی، **بیان‌التّنزیل**، به تصحیح سیدعلی اصغر میرباقری فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹، ص۲٦٦.

٤. **آینهٔ روی دوست**(انسان کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، صص۲۹۵–۲۹٦.

تِلْکَ اَلدُّرَّةُ هِیَ اَلْعَقْلُ الَّذِی اَخْبَرَ بِهِ صَلی‌اللهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّم بِقَوْلِهِ أوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ وَ ذَلِکَ نُورُ مُحَمَّدٍ صَلی‌اللهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّم».[1]

یعنی: حضرت رسول اکرم(ص)، خبر داد که همانا اوّلین چیزی که خدا خلق کرد، دُرّی سفید بود و این دُرّ، همان عقل است که خبر داد از آن رسول اکرم(ص) در سخنش که فرمود: اوّلین چیزی که خدا آفرید، عقل بود و آن نور محمّد(ص) است.

به این ترتیب، عبدالقادر جیلانی ضمن آوردن روایت جابر، تأکید کرده که نخستین آفریده به هر اسمی که نامیده شود، حقیقت وجودی آن، همان حقیقت محمّدی(ص) است.

ابن‌عربی نیز بر همین اساس، بهترین نام را برای نخستین ظهور و تجلّی حق‌تعالی، حقیقت محمّدیه، دانسته است: «فَأَوَّلُ مَوْجُودٍ ظَهَرَ مُقَیَّدٌ فَقِیرٌ، مَوْجُودٌ یُسَمَّی الْعَقْلَ الْأَوَّلَ وَ یُسَمَّی الرُّوحَ الْکُلّیَّ... وَ یُسَمَّی الْحَقِیقَةَ الْمُحَمَّدِیَّةَ».[2] یعنی: اوّلین موجودِ مقیّدِ محتاج که ظهور یافت، همان است که به آن عقل اوّل، روح کلّی و حقیقت محمّدیّه گفته می‌شود.

وی در جای دیگر نیز، بر این موضوع تأکید کرده و می‌گوید: «حَقیقةُ مُحمّدٍ، صلی اللَّهُ عَلَیْهِ و سَلَّم، المُسَمّاةُ بالعَقْلِ فکانَ سَیّدُ العالَمِ بِأسْرِهِ و أوّل ظاهِرٍ فی الوُجودِ».[3] یعنی: حقیقت محمّد– که درود و سلام خدا بر او باد– همان است که عقل نامیده می‌شود. پس این حقیقت، سرورَ تمام عالم بوده و اوّلین چیزی است که در وجود، ظاهر شده است.

---

۱. عبدالقادر الجیلانی، **السفینةالقادریه**، ص۷٦.
۲. **مجموعه رسائل ابن‌عربی**، ص ۹.
۳. **الفتوحات المکیّه**، ج ۱، ص ۱۱۹.

ابن‌عربی و شارحان مکتب او بارها بر این ویژگیِ انسان کامل(حقیقت محمّدیه) تأکید کرده‌اند؛ چنانکه ابن‌عربی در فص آخر فصوص‌الحکم با عنوان «فص حکمة فردیّة فی کلمة محمّدیة» آورده است: «إِنَّمَا کَانَتْ حِکْمَتُهُ فردیّةً، لِأَنَّهُ أَکْمَلُ مَوْجُودٍ فِی هَذَا النَّوْعِ الْإِنْسَانِیِّ وَ لِهَذَا بُدِئَ بِهِ الْأَمْرُ وَ خُتِمَ، فَکَانَ نَبِیّاً وَ آدَمُ بَیْنَ الْمَاءِ وَ الطِّینِ، ثُمَّ کَانَ بِنَشْأَتِهِ الْعُنْصُرِیَّةِ خَاتَمُ النَّبِیِّینَ».[1]

یعنی: حکمت حضرت محمّد(ص)، حکمت فردیّه است؛ زیرا او کاملترین موجود در این نوع انسانی است و به همین دلیل است که امر(آفرینش) با او آغاز شده و به او ختم می‌شود. پس، او پیامبر بود، در حالی که آدم، میان آب و گل بود (هنوز خلق نشده بود)،[2] سپس در نشأهٔ عنصری، خاتم پیامبران گشت.

کاشانی نیز علّتِ اختصاصِ کلمهٔ محمّدیه به حکمت فردیه را مربوط به همین موضوع دانسته و می‌گوید: «از آن جهت کلمهٔ محمّدیه به حکمتِ فردیّه اختصاص یافته است، که ایشان، اوّلین تعیّنی هستند که ذاتِ احدیّت قبل از هر تعیّن دیگری، بدان مُتعیّن شده است».[3]

«تعیّن اوّل» یا همان مرتبهٔ احدیّت که شرح آن پیش از این گذشت، نام دیگر حقیقت محمّدیه یا همان مرتبهٔ انسان کامل است. ابن ترکه نیز در تمهیدالقواعد بر این نکته تأکید کرده و می‌گوید: «اِنَّ الذّاتَ باعْتِبَارِ اتِّصَافِهَا بِالْوَحْدَةِ الْحَقِیقِیَّةِ یَقْتَضِی تَعَیُّنَاً یُسَمَّی بِاصْطِلَاحِ الْقَوْمِ بِالتَّعَیُّنِ الْأَوَّلِ تَارَةً وَ بِالْحَقِیقَةِ الْمُحَمَّدِیَّةِ أُخْرَی».[4] یعنی:

---

۱. **فصوص‌الحکم**، ص ۲۱٤.

۲. اشاره است به روایتی از پیامبر اکرم(ص): «کُنْتُ نَبِیّاً وَ آدَمُ بَیْنَ الْمَاءِ وَ الطِّینِ».(**بحارالأنوار**، ج١٦، ص٤٠٢؛ ج١٨، ص٢٧٨).

۳. **شرح فصوص‌الحکم کاشانی**، ص ٣٢٦.

٤. **تمهیدالقواعد**، ص ١٢٥.

ذات، به اعتبارِ اتّصاف به وحدتِ حقیقیه، اقتضای تعیّنی را می‌کند که در اصطلاح قوم(عارفان)، به آن گاه، تعین اوّل، و گاه «حقیقت محمّدیه» گفته می‌شود.

نخستین تجلّی بودن انسان کامل، نکته‌ای است که همواره مورد توجّه عارفان مسلمان بوده و خصوصاً در بیان ویژگیهای حضرت رسول اکرم(ص) به عنوان مصداق اتمّ انسان کامل به این مسأله توجّه داده‌اند. از آن جمله سنایی، در بیان مدح و منقبت حضرت رسول(ص)، وجود نوری ایشان را اوّلین محصول خلقت معرفی کرده است:

بوده اوّل به خلقت و صورت　　　و آمده آخر از پی دعوت[1]

عطار نیز، به صراحت، نخستین ظهور و تجلّی عالم ذات یا غیب‌الغیب را وجود نوری حضرت محمّد(ص) به عنوان انسان کامل محمّدی ذکر کرده است:

آنچه اوّل شد پدید از غیبِ غیب　　　بود نورِ پاکِ او بی هیچ ریب[2]

عطار در مصیبت نامه نیز، ضمن آنکه انتهای سفر سالک را به منزل «جان» ختم می‌کند، به معرّفی «جان» پرداخته و اصل آن را «نور محمّد»(ص) معرفی می‌کند که نخستین پرتوِ ظاهر شده از قدس بوده و هر چیز دیگر از این پرتو، وجود و هستی یافته است:

قدس، ظاهر شد به یک چیزِ قوی　　　وی عجب! آن بود «جانِ» معنوی...
اصلِ جان، نوری مجرّد بود و بس　　　یعنی، آن نورِ محمّد بود و بس[3]

صغیر اصفهانی نیز به عنوان یکی از شاعران عارف شیعی، در دیوانی که سرشار از توصیفات انسان کامل است، حضرت رسول(ص) را نخستین تجلّی دانسته است:

ای مایهٔ امیدِ دل، ای رحمتِ خدا　　　ای اوّلین تجلّی حق، ختمِ انبیا[4]

---

۱. **حدیقةالحقیقه**، ص ۱۹٤.
۲. **منطق‌الطیر**، ص ۲٤٤.
۳. همان، ص ٤٤۲.
٤. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۲۰.

در برخی متون متأخر اهل حق نیز، وجود نوری حضرت رسول اکرم(ص)، بــه عنوان نخستین ظهور و تجلّی حق‌تعالی معرفی شده و معتقدند که این وجود نوری، پیش از همهٔ ماسوا پدید آمده است. از این‌رو، در شأن حضـرت رسـول اکـرم(ص) گفته‌اند:

شـــد ایجـــاد پـــیش از همـــه ماســـوا[1]

از دیدگاه این دسته از اندیشمندان اهل حق، علّت برتری حضرت رسـول(ص) بر سایر انبیاء، مربوط به همین نخستین تجلّی بودن وجودِ نوری ایشان اسـت؛ زیـرا ایشان، نخستین آفریده و آخرین پیامبر الهی‌اند و هم در مقام فنا و هم در بقاء بالله بر سایر انبیای الهی مقدّم‌اند:

از آن اســـت احمـــد ز هـــر انبیـــا   مقـــدّم‌تـــر اســـت در فنـــا و بقـــا
رســـــول اوّل و آخـــــرین او بُـــوَد   کـــه محـــرم بـــه درگـــاه یـــزدان بُـــوَد[2]

اینکه در این متن حضرت رسول(ص)، اوّلین و آخـرین پیـامبر معرفـی شـده، مستند به یک حدیث نبوی است که فرمـوده‌انـد: «کنـتُ اَوّلَ النّبیّـینَ فـی الخَلْـقِ و آخِرَهُم فی البَعثِ».[3] یعنی: من اوّلین پیـامبران در خلقـت و آخـرینِ آنهـا در بعثـت هستم.

شاه نعمت‌الله ولی نیز، همین نکته را دربارهٔ حضرت رسـول(ص) بیـان کـرده است:

اوّلِ انبیـــــا و آخِـــــر، اوســـــت   بـــــاطنِ اولیـــــا و ظـــــاهر، اوســـــت[4]

---

۱. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، ص ٦١.
۲. همان، ص ٣٤.
۳. ر.ک: صائن‌الدین علی بن محمّد ترکه، **شرح گلشن راز**، به تصـحیح کـاظم دزفولیـان، تهـران، نشـر آفـرینش، ۱۳۷۵، ص۵۱؛ **شرح گلشن راز سبزواری**، ص۳۵۵.
٤. **کلیّات شاه نعمت‌الله ولی**، ص ۷۰۰.

به این ترتیب، در دیدگاه عرفانی، خصوصاً عارفان اهل سنّت، مصداق اتمّ انسان کامل که نخستین تجلّی حق‌تعالی نیز هست، وجود نوری حضرت محمّد(ص) است، البته برخی از عارفان اهل سنّت دایرهٔ این مصداق را گسترده‌تر کرده و وجود نوری حضرت علی(ع)، یعنی حقیقت علویه را نیز مصداق انسان کامل، معرفی کرده‌اند.

از آن جمله، ابن‌عربی در فتوحات مکیّه، می‌گوید: «حَقیقةَ مُحمّدٍ، صلی اللّهُ عَلَیْهِ و سَلَّم، المُسَمّاةُ بالعَقْلِ فکانَ سَیّدُ العالَمِ بِأسْرِهِ و أوّلَ ظاهِرٍ فی الوُجودِ فکانَ وُجودُهُ مِنْ ذلکَ النُّورِ الإلهی و مِنَ الهَباءِ و مَنِ الحَقیقةِ الکُلّیةِ و فی الهَباءِ وَجَدَ عَیْنَهُ و عَیْنَ العالَمِ مِنْ تَجَلّیهِ و أقْرَبُ النّاسِ إلَیْهِ عَلیٌّ ابْنُ أبی طالِبٍ، اَسْرارِ الانْبیاءِ أجْمَعینَ».[۱]

یعنی: حقیقت محمّد(ص)که عقل نامیده می‌شود، سرور و آقای تمام عالم است و اوّلین موجودی است که در هستی آشکار گشت. وجود محمّد(ص) از آن نور الهی و از آن هباء و از حقیقت کلّی به وجود آمد و ظاهر گردید، و در هباء، عین آن حضرت و عین عالم، از تجلّی او وجود یافت و نزدیکترین مردم به این حقیقت محمّدیه، علی‌ابن ابی‌طالب(ع) است که اسرار تمام انبیاست.

ابن فناری نیز به عنوان یکی از شارحان مکتب ابن‌عربی، ضمن آوردن سخن ابن‌عربی، بر این مطلب تأکید کرده و می‌گوید: «او سیّد و سرور عالم به تمامه است و اوّلین ظاهر شوندهٔ در وجود، و نزدیکترین مردمان به او علی‌بن ابیطالب(ص) است و پس، دیگر انبیاء».[۲]

باید دانست که سخن ابن‌عربی و شارحان مکتب او، برگرفته از سخنان خود رسول اکرم(ص) است که وجود نوری حضرت علی(ع) را پیش از آفرینش و همراه

---

۱. **الفتوحات المکّیه**، ج۱، صص۱۱۸–۱۱۹.

۲. محمّد بن حمزه فناری، **مصباح‌الأنس(شرح مفتاح الغیب)**، به تصحیح محمّد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷٤، ص٤۳٤.

با ایجاد وجود نوری خویش بیان کرده و فرموده‌اند: «کُنْتُ أنَا وَ عَلِیٌّ نُوراً بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ عزّ و جلّ قَبْلَ أنْ یَخلُقَ اللهُ آدَمَ بِأرْبَعَةَ عَشَرَ ألْفَ عَامٍ، فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ قَسَّمَ ذَلِکَ النُّورَ جُزْءَیْنِ فَجُزْءٌ أنَا وَ جُزْءٌ عَلِیٌّ».[۱] یعنی: من و علی، چهارده هزار سال قبل از خلقت آدم، نوری در پیش روی خداوند بودیم. وقتی خداوند آدم را آفرید، این نور را دو قسمت کرد، جزئی از آن منم و جزء دیگر علی است.

و در جای دیگر فرمودند: «خَلَقَ اللَّهُ رُوحِی وَ رُوحَ عَلِیٍّ بْنِ أبِی‌طَالِبٍ قَبْلَ أنْ یَخْلُقَ اللَّهُ الْخَلْقَ. وَ قَالَ: أنَا وَ عَلِیٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ وَ أنَا وَ إیَّاهُ شَیْءٌ وَاحِدٌ وَ إنَّهُ مِنِّی وَ أنَا مِنْهُ».[۲] یعنی: خداوند، روح مرا و روح علی بن ابی‌طالب را قبل از آنکه موجودات را بیافریند، آفرید. و فرمودند: من و علی از یک نور هستیم، من و او یک شیء واحدیم و او از من و من از اویم.

همچنین از ابن عباس روایت شده که «نزد پیامبر(ص) نشسته بودیم، در این موقع علی(ع) وارد شد، وقتی پیغمبر(ص) او را دید به رویش تبسم نمود و فرمود: آفرین بر کسی که خداوند او را پیش از هر چیز آفرید(و در ادامه فرمود:) خداوند، چهل هزار سال[۳] پیش از خلقت آدم، من و علی را خلق کرده بود.[۴] خود حضرت علی(ع) هم به مقام نوری خویشتن پیش از خلقت عالم اشاره کرده و فرموده‌اند: «کُنتُ وَلِیّاً وَ آدَمُ بَیْنَ الْمَاءِ وَ الطِّین».[۵] یعنی: من ولی بودم، در حالی‌که آدم هنوز بین آب و گِل بود، یعنی هنوز خلق نشده بود.

---

۱. احمد بن حنبل، **فضائل امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب(ع)**، به تصحیح سیّدعبدالعزیز طباطبایی، قم، دارالتفسیر، ۱۳۹۰، ص۲۸٦.

۲. ابن ابی جمهور احسائی، **عوالی اللآلی**، ج٤، ص۱۲٤.

۳. بدیهی است که چهل هزار سال یا چهارده هزار سال لفظ کثرت است؛ زیرا در آن هنگام، زمان و سال به معنی‌ای که ما می‌شناسیم، در جریان نبوده است.

٤. حسن‌بن‌ابی‌الحسن دیلمی، **ارشاد القلوب**، ترجمه علی سُلْگی نهاوندی، قم، نشر ناصر، ۱۳۷٦، ج۲، صص۳۳۵–۳۳٦؛ **بحارالأنوار**، ج۳۵، ص ۲۹.

۵. **جامع‌الأسرار و منبع‌الأنوار**، ص۳۸۲؛ **تفسیر المحیط الأعظم**، ج۱، ص۲٦۷.

علّت اینکه حضرت رسول اکرم(ص)، نور علوی را همراه با نور خویشتن، نخستین تجلّی حق‌تعالی معرفی کرده‌اند، اتّحاد نوری وجود ایشان است؛ چنانکه خود حضرت رسول اکرم(ص) فرمودند: «أَنَا وَ عَلِیٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ وَ أَنَا وَ إِیَّاهُ شَیْءٌ وَاحِدٌ وَ إِنَّهُ مِنِّی وَ أَنَا مِنْهُ لَحْمُهُ لَحْمِی وَ دَمُهُ دَمِی».[1] یعنی: من و علی از یک نور هستیم، من و او یک شیء واحدیم و او از من و من از اویم، گوشت او گوشت من است و خون او خون من است.

خود حضرت علی(ع) نیز به کرّات به یگانگی جان خود با حضرت رسول(ص) اشاره فرموده‌اند: «أَنَا مُحَمَّدٌ وَ مُحَمَّدٌ أَنَا وَ أَنَا مِنْ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدٌ مِنِّی».[2] یعنی: من محمّد و محمّد منم. من از محمّدم و محمّد از من است. در مورد اتّحاد نوری وجود حضرت محمّد(ص) و حضرت علی(ع) احادیث فراوانی در کتب معتبر حدیثی وجود دارد. از آن جمله روایتی است که در کتاب الکافی دربارهٔ اتّحاد وجودی ایشان آمده و می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ کَانَ إِذْ لَا کَانَ فَخَلَقَ الْکَانَ وَ الْمَکَانَ وَ خَلَقَ نُورَ الْأَنْوَارِ الَّذِی نُوِّرَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ وَ أَجْرَى فِیهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِی نُوِّرَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ وَ هُوَ النُّورُ الَّذِی خَلَقَ مِنْهُ مُحمّداً وَ عَلِیّاً فَلَمْ یَزَالا نُورَیْنِ أَوَّلَیْنِ إِذْ لَا شَیْءَ کُوِّنَ قَبْلَهُمَا».[3]

یعنی: خداوند آن زمان بود که چیزی نبود و هستی و جهان را آفرید. و نورهایی را خلق نمود و نیز نوری سرآمدِ دیگر نورها، و در آن، از نور خود جاری ساخت که همهٔ نورها از آن نور گرفتند و آن، همان است که محمّد و علی را از آن آفرید. و این دو نور، پیوسته نخستین آفریده و با هم بودند؛ زیرا چیزی پیش از آن دو تکوین نیافته بود.

---

۱. **عوالی اللآلی**، ج ٤، ص ١٢٤.
۲. **المناقب(کتاب عتیق)**، ص ٧٤؛ **بحارالانوار**، ج٢٦، ص٦.
۳. **الکافی**، ج ١، ص ٤٤٢.

همچنین در روایات دیگری که از حضرت رسول(ص) نقل شده، ایشان حضرت علی(ع) را همچون نفس خود دانسته و فرموده‌اند: «عَلِیٌّ مِنِّی کَنَفْسِی طَاعَتُهُ طَاعَتِی وَ مَعْصِیَتُهُ مَعْصِیَتِی».[1] یعنی: علی همچون خود من است، طاعتش طاعت من است و نافرمانیش نافرمانی من.

این سخن حضرت رسول(ص) مستند به یکی از آیات قرآن است که در آن حضرت علی(ع) به عنوان نفس و جان حضرت محمّد(ص) معرفی شده: «فَمَنْ حَاجَّکَ فیهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَکُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَکُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَکُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَی الْکاذِبین».[2] یعنی: هر کس در این‌باره پس از دانشی که برای تو حاصل شده، با تو محاجّه کند، بگو: بیایید پسرانمان و پسرانتان، و زنانمان و زنانتان، و نفسهایمان و نفسهایتان؛ سپس مباهله کنیم، و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم.

این آیه «راجع به مباهله رسول خداست با مردمان نصرانی مذهب نجران که می‌گفتند: عیسی پسر خداست و رسول اکرم با آنها قرار مباهله گذاردند و با أخصّ از خاصان خود، یعنی أمیرالمؤمنین و فاطمه زهرا و حسنین(ع) برای مباهله بیرون شدند و نصارا ترسیدند و مباهله نکردند. و شاهد در این است که رسول خدا، در این آیه از قول خداوند، أمیرالمؤمنین را نَفْس خود و جان خود حکایت کرده است».[3]

در روایات رسیده از ائمهٔ معصومین در تفسیر این آیه نیز این موضوع بیان شده است؛ چنانکه فرموده‌اند: «فِی قَوْلِهِ تَعَالَی *تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَکُمْ* [قَالَ] الْحَسَنُ وَ

---

۱. محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، **الأمالی**، ص۸۹؛ **بحارالانوار**، ج۳۸، ص۹۵.
۲. **قرآن مجید**، سوره آل عمران(۳)، آیه ٦۱.
۳. **امام‌شناسی**، ج۱۱، ص۳۱.

الْحُسَیْنُ وَ نِساءَنا وَ نِساءَکُمْ قَالَ فَاطِمَةُ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَکُمْ قَالَ عَلِیٌّ»[1] یعنی: در این آیه خداوند فرموده است «بگو: بیایید پسرانمان و پسرانتان را برای مباهله بیاوریم» منظور از پسران، امام حسن و امام حسین است؛ و آنجا که فرموده و «زنانمان و زنانتان» منظور حضرت فاطمه است؛ و آنجا که فرموده «نفسهایمان و نفسهایتان» منظور از نفس پیامبر، حضرت علی است.

در کتابهای «اهل سنّت نیز به این موضوع تصریح شده که منظور از أبنآء: حسن و حسین، و نساء: فاطمه، و أنفسنا: علی بن أبی‌طالب علیهم‌السّلام هستند».[2] چنان که فخر رازی نیز در تفسیر این آیه می‌گوید که از آن فهمیده می‌شود که علی(ع) نَفْسِ رسول خدا(ص) بوده است.[3]

به این ترتیب از دیدگاه عرفانی و با استناد به احادیث و روایاتی که از حضرت رسول(ص)، حضرت علی(ع) و سایر ائمه(س) نقل شده، می‌توان دانست که حقیقت محمّدیه و حقیقت علویه، یک حقیقت بیش نیستند، اما به اعتبار مصادیق، نامهای متفاوت گرفته‌اند. شاعران عارف نیز، براساس همین احادیث به بیان اتّحاد نوری حضرت محمّد(ص) و حضرت علی(ع) پرداخته‌اند. از آن جمله، شاه نعمت‌الله ولی دربارهٔ حضرت محمّد(ص)، جایگاه او در هستی و ارتباط او با حضرت علی(ع) می‌گوید:

مقصد و مقصودِ عالم اوست و ابن‌عمِ او — این ندا روزِ ازل در گوشِ هوشِ ما زدند
نَفْسِ خَیرُ المُرسلین است و ولیّ کردگار — لافتی الّا علی، لاسیفَ الّا ذوالفقار[4]

---

۱. فرات بن ابراهیم کوفی، **تفسیر فرات کوفی**، به تصحیح محمّد الکاظم، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ه.ق، ص۸۶.
۲. **امام‌شناسی**، ج۹، ص۲۴۵.
۳. ر.ک: محمّد بن عمر فخر رازی، **مفاتیح‌الغیب(التفسیر الکبیر)**، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث‌العربی، ۱۴۲۰، ج۸، ص۴۲۸.
۴. **کلیّات شاه نعمت‌الله ولی**، ص۶۳۴.

عمان سامانی نیز به عنوان یکی از شاعران عارف شیعی، به صورتی روشن‌تر این اتحاد حقیقت نوری حضرت محمّد(ص) و حضرت علی(ع) را بیان کرده و می‌گوید:

بزرگ مایهٔ ایجاد قادر ازلی ... ز نورِ پاکِ جمالِ محمّد است و علی
دو دستِ کار کنند این دو دستیارِ وجود ... از این دو دست، قوی دستگاهِ لم‌یزلی
به صورتند دو، لیکن به معنی‌اند یکی ... مبینشان دو که باشد دوبینی از حَوَلی[1]

در متون اهل حق نیز، یگانگی جان حضرت علی(ع) و حضرت محمّد(ص) بیان شده است:

واتش تون علی من نبیم اِسمَه ... لَحمکَ لَحمی جِسمک جِسمَه[2]

یعنی: حضرت محمّد(ص) خطاب به حضرت علی(ع) فرمود: اگرچه نام تو علی و نام من نبی است. اما گوشتِ تو گوشتِ من و جسمِ تو، جسمِ من است.

در این بیت از سرایندهٔ اهل حق، آگاهی او به احادیث نبوی مشخص است، خصوصاً سخنانی که دربارهٔ یگانگی جان حضرت رسول اکرم(ص) با جان حضرت علی(ع) بیان شده و استفاده از حدیث «لَحْمُکَ لَحْمِی وَ دَمُکَ دَمِی»[3] در سخن سرایندهٔ اهل حق، بیانگر اعتقاد آنها به همین مسأله است.

در یکی دیگر از متون اهل حق، همین یگانگی وجودی حضرت محمّد(ص) و حضرت علی(ع) اینگونه بیان شده است:

چو یک روح و یک جسم و یک خلقت است ... یکی کوثر و دیگری جنّت است
به کانِ اصول، هر دو از وحدت‌اند ... یکی ذات و یک خانهٔ خلقت‌اند[4]

---

۱. **گنجینةالاسرار و قصاید**، ص۹۷.
۲. **بیاض یاری**، گفتار ابراهیم، ص ۲۵۷.
۳. **بحارالانوار**، ج۳۸، ص۲٤۸. (گوشتِ تو، گوشت من و خونِ تو، خون من است).
٤. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، ص ٦۷.

براساس همین یگانگی و اتّحاد وجود نوری است که شاعران شیعی، حضرت علی(ع) را به عنوانِ مصداق انسان کامل، نخستین آفریدۀ حق‌تعالی معرفی کرده‌اند. چنانکه، عمان سامانی در قصاید خود، حضرت علی(ع) را صادر نخست و سایر موجودات را مشتق از این تجلّی نخستین دانسته است:

ای صادرِ نخست که در رتبه خلق را   مشتقی است و ذاتِ تو را هست مصدری[1]

در متون اهل حق نیز مشابه همین نظر دیده می‌شود، به طوری که در بحث از تجلّیات و ظهورات الهی، حضرت علی(ع) را نخستین ظهورِ ذات (کس نزان) دانسته و گفته‌اند:

نه کس نزان بی، بی‌خواب و بی‌خورد   تا وَ دون شای میردان آخیز کرد[2]

یعنی: وجود حق‌تعالی در مقام ذات کس نزان بود و هیچ‌کس اطلاعی از آن نداشت، تا اینکه در مظهر شاه مردان(علی) ظهور فرمود.

بیانِ ظهور حضرت علی(ع)، بلافاصله پس از مقامِ کس نزان، نشان می‌دهد که منظور از این ظهور، صورتِ عنصری و مُلکی حضرت علی(ع) در قالب بشری نیست؛ بلکه وجود نوری ایشان موردنظر است که نخستین تجلّی و ظهور ذات حق به شمار می‌رود و در آن زمان، هنوز آفرینش دیگری، از جمله عالم مُلک و جسمانی پدید نیامده است.

در بسیاری از موارد، در متون اهل حق، جایی که به مدح حضرت علی(ع) و بیان صفات والای ایشان پرداخته‌اند، منظورِ سرایندگان، وجود عنصری و خاکی حضرت علی(ع) در عربستان نیست؛ بلکه منظور «حقیقت علویه» است که از آغاز آفرینش و به طور دائم به صورتهای گوناگون ظهور فرموده است، و خود ایشان

---

۱. **گنجینةالاسرار و قصاید**، ص ۱۱۰.

۲. **دیوان شیخ امیر**، ص۷.

فرموده‌اند: «كُنتُ مَعَ الأنبياءِ باطِناً و مَعَ رَسولِالله ظاهِراً».[۱] یعنی: من با پیامبران به صورت باطنی همراه بودم و با رسول الله به صورت ظاهری همراهم.

همچنین در حدیثی قدسی، خداوند این‌گونه این راز را برای رسول خود بیان می‌کند: «إنَّ اللّهَ تعالی قالَ لی: یا مَحَمَّدُ بَعَثْتُ عَلِیّاً مَعَ الأنبیاءِ باطِناً و مَعَکَ ظاهِراً».[۲] یعنی: خداوند به حضرت محمّد فرمود: ای محمّد، علی به صورت باطنی با همهٔ انبیاء مبعوث شد و با تو به صورت ظاهری.

ادامهٔ ظهورات این حقیقت نیز، در وجود مبارک ائمه اطهار(س) مورد پذیرش شیعیان است. بر همین اساس، اندیشمندان اهل حق نیز تأکید کرده‌اند که «مقصود از توصیف علی(ع) در این مقام، نه ماده و صورت و جسم و ماهیت شخصِ اوست، بلکه مراد از شأن ایشان، جلوهٔ نور وحدت خدایی است که در هر زمان و مکان به نحوی تجلّی می‌فرماید».[۳]

برخی از محققان نیز که به بررسی اندیشه‌های اهل حق پرداخته‌اند، متوجه این موضوع شده‌اند؛ چنانکه از زبان برخی از اهل حق، نقل می‌کنند که: «علیِ مورد نظر ما ربطی به آن علی تاریخی (یعنی امام علی‌بن ابیطالب) ندارد و استمرار یک حقیقت ازلی و ابدی است».[٤] البته منظور این است که وجود این نور علوی، منحصر

---

۱. **مصباح الهدایة إلی‌الخلافة و الولایة**، ص٨٤؛ سیّد نعمت‌الله جزایری، **قصص الانبیاء**، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، ١٤٠٤ ه. ق، ص١٠٥؛ همچنین ر.ک: ملا هادی سبزواری، **شرح دعاء الصباح**، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص۱۲۱؛ محمّد تقی اصفهانی(آقا نجفی)، **اشارات ایمانیه**، به تصحیح مهدی رضوی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۸، ص۳۸۰.

۲. سیّد نعمت‌الله جزایری، **الأنوار النعمانیة**، بیروت، دارالقاری، ١٤٢٩ه.ق، ج۱، ص ۲۸؛ همچنین ر.ک: سیّد حیدر آملی، **المقدمات من کتاب نص‌النصوص**، ص١٩٦؛ ملا هادی سبزواری، **شرح الأسماء الحسنی**(شرح دعاء الجوشن‌الکبیر)، ص١٠٤.

۳. نورعلی الهی، **حاشیه بر حق‌الحقایق**، ص ٤٤٢.

٤. محمّدرضا، شفیعی کدکنی، **قلندریه در تاریخ: دگردیسیهای یک ایدئولوژی**، چاپ چهارم، تهران، نشر سخن، ١٣٩٤، ص ٥٩.

در حضرت علی(ع) نیست و صورت بشری حضرت علی(ع) یا همان علی تاریخی، یکی از ظهوراتِ این حقیقت علویه است.

این مطلب به صورتی روشن‌تر توسط یکی دیگر از محققان آیین اهل حق، بیان شده است: «فلسفهٔ جاودانگی، در عقاید علویان یارسان... جاودانگی در کالبد نیست؛ بلکه جاودانگی در ذرّهٔ ذات و فرِّ ایزدی است که میزان و مراتب دارد و مستمر در حرکت است و علویان یارسان، کمالِ آن را در شخصیّت مولا علی(ع) متجلّی می‌بینند».[1]

بر همین اساس، در متون اهل حق نیز اکثر توصیفات، مربوط به وجود نوری حضرت علی(ع) است و ایشان هم تأکید می‌کنند که منظور آنها از توصیف صورتِ بشری حضرت علی(ع)، بیان حقیقتِ علویه است؛ یعنی همان نوری که نخستین تجلّی الهی در عالم احدیّت و در مرتبهٔ دُرّ بوده است:

نوری بی نَه دُرّ، دُرّ نَه دریا بار   نه جامه‌ی بشر ویش کرد آشکار[2]

یعنی: (حقیقت علویه)، همان نوری است که در مرتبهٔ دُرّ بود و سپس در جامهٔ بشر، خود را آشکار کرد.

چنانکه پیش از این بیان شد، در دیدگاه اهل حق، مرتبهٔ دُرّ، نخستین مرتبهٔ ظهور و تجلّی ذات الهی(کس نزان) است و در اینجا به صورتِ آشکار بیان کرده‌اند که همان نورِ نخستین است که در جلوهٔ بشری حضرت علی(ع) آشکار شده است. از این منظر، ایشان نیز حقیقت علوی و وجود نوری حضرت علی(ع) را نخستین تجلّی و ظهور حق‌تعالی می‌دانند. این مطلب در یکی دیگر از متون اهل حق، جایی که به توصیف حضرت علی(ع) پرداخته، این‌چنین آمده است:

---

۱. محمّدعلی سلطانی، **حماسه ملّی ایران در اعتقاد علویان یارسان**، ص۷۵.

۲. **کلام دورهٔ شاه حیاس**، ص ۱۱۸.

شـــــیر یزدانـــــی، ازلـــــین فجـــــر   پَرشـــو آفتـــاو بزیـــو وی بشـــر[۱]

یعنی: تو شیر یزدان و «نخستین سپیده دم ازلی هستی». تو پرتـو آفتـابِ وجـود حقی که در بشر نمایان شده است.

توصیف حقیقت علویه به عنوان «نخستین سپیدهٔ صبح ازل»، مطلبـی اسـت کـه محققان عرفان نیز به آن توجه داده و گفته‌اند: «أوّلُ مَنْ خَلَقَ الصُّـبحَ الأزَلَ و تَجَلَّـی علی الآخَرِ بَعدَ الأوّلِ و فَرَّقَ أستارَ الأسرارِ هُوَ المشیئةُ المُطلَقةُ و الظُّهورُ الغَیرُ المُتعیَّنِ الّتی یُعَبَّرُ عَنْها تارةً بـ«الفَیضِ المُقدَّسِ» لِتقدُّسِها مِنْ الإمکـانِ و لَواحِقِـهِ و الکَثـرةِ و تَوابِعِها، ... و بِـ«الهیُولی الأُولی»، و بِـ«البَرزَخِیَّةِ الکُبری»، و بِمقامِ «التَّدَلّی» و بِمقامِ «أو أدنی»... و بِمقامِ «المُحمّدیَّةِ» و «عَلَوِیَّةِ» علیّ(ع)، کُلٌّ علی حَسَبِ مَقامٍ و مَوْرِدٍ».[۲]

یعنی: نخستین چیزی که صبح ازل را شکافت و بر دیگر مخلوقات تجلّی نمـود و پرده‌های اسرار را پاره کرد، مشیت مطلقه و ظهور غیر متعیّنی اسـت کـه گـاه، بـه سبب منزّه بودنش از امکان و ملحقاتش و کثرت و توابعش، از آن به«فیض مقـدّس» تعبیر می‌شود... و گاه، «هیولای اولی» و «برزخیّت کبرا» و «مقـام تـدلّی» و «مقـام أو ادنی» نامیده می‌شود... و گاه، به «مقام محمّدیّه» و «مقام علویّـهٔ» علـی(ع) نـام‌بـردار است. و هریک از این نامها به حسب مقام و موردی بر آن اطلاق شده است.

در آثار شاعران شیعی نیز از همین تمثیل در بیان نخستین تجلّی بـودن حقیقـت علویه استفاده شده است. از آن جمله، صغیر اصفهانی، حضرت علی(ع) را به عنوان نخستین تجلّی الهی، «آفتابِ صبح اوّل» نامیده و معتقد است که این حقیقت علویـه، پیش از ایجاد عالم، دارای مقام ولایت بوده است:

آفتاب صبح اوّل آن که چون از کعبه تافـت   ساخت عالم را مُصوّر تا به روز واپسین...[۳]

---

۱. **روحتاو، از شاهو تا برزنجه**، ص ۱۳۳.
۲. **مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة و الولایة**، ص٤٥.
۳. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۸۲.

بیدل دهلوی نیز، ضمن ابیات زیبایی که در وصف حضرت علی(ع) سروده، ایشان را «صبح انوار ازل» نامیده است:

دستگاه آبروی اوّلین و آخرین — صبح انوارِ ازل، شمعِ شبستانِ ابد
بای بسم‌الله قرآنِ حقیقت را نُقَط — بی‌شماری‌های اسرارِ حقایق را عدد
چشم معنی بین او، مکحولِ سرّ «لَو کُشِف»[1] — نطقِ حق تعلیم او، مشحونِ «الله صمد»[2]

همین تعبیر را عمان سامانی در یکی از قصاید خود در وصف حضرت علی(ع) به کار برده و حقیقت علوی را نخستین ظهور حق‌تعالی و جلوه‌ای می‌داند که صبح ازلی با آن آغاز شده است:

به پرده بود جمالِ جمیلِ عزّوجل — به خویش خواست کند جلوه‌ای به صبحِ ازل
چو آن که خواست جمالِ جمیل بنماید — علی شد آینه، خَیرُ الکلامِ قَلَّ وَ دَلّ[3]

عمان سامانی، در این ابیات، حضرت علی(ع) را به عنوان نخستین تجلّی الهی در صبح ازل معرفی کرده که علّت پیدایش آن، عشق حق‌تعالی به آشکار کردن خویشتن بوده، لذا آینه‌ای آفریده تا در آن، جمال خویش را بنگرد و منظور از آینه نیز، همان مظهریّت تامّ اسماء و صفات الهی است که در قسمت‌های دیگر نوشتار به آنها پرداخته شد.

در متون عرفانی شیعی، دایرهٔ نخستین تجلّیات الهی گسترده‌تر می‌شود؛ به طوری که ایشان، علاوه بر حضرت رسول اکرم(ص) و حضرت علی(ع)، سایر ائمهٔ اطهار را نیز مظهر انسان کامل و نخستین تجلّیات الهی می‌دانند؛ زیرا معتقدند که حقیقت وجودی آنها، نوری واحد است و مباینت و جدایی میان آنها نیست.

---

۱. اشاره به حدیثی از حضرت علی(ع) که فرمودند: «لَوْ کُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ یَقِینـا»(اگر حجاب و پرده کنار رود، بر یقین من افزوده نمی‌شود). (**ارشادالقلوب**، ج۲، ص۲۱۲).
۲. عبدالقادر بیدل دهلوی، **کلیّات بیدل**، کابل، انتشارات وزارت معارف، ۱۳۴۲، ج۲، ص۷۳.
۳. **گنجینةالاسرار و قصاید**، ص۱۷۷.

این عقیده بر احادیثی استوار است که از خود ائمه اطهار(س) نقل شده که فرموده‌اند: «... کُلُّنَا وَاحِدٌ أَوَّلُنَا محمَّدٌ وَ آخِرُنَا محمَّدٌ وَ أَوْسَطُنَا محمَّدٌ وَ کُلُّنَا محمَّدٌ فَلَا تُفَرِّقُوا بَیْنَنَا فإنّا نَظْهَرُ فی کُلِّ زَمانٍ وَ وَقْتٍ و أوانٍ فی أیِّ صُورة شِئنا بإذْنِ اللَّهِ تَعَالَی عَزَّ وَ جَلَّ کُلُّنَا، وَ نَحْنُ إذَا شِئْنَا شَاءَ اللَّهُ وَ إذَا کَرِهْنَا کَرِهَ اللَّهُ الْوَیْلُ کُلُّ الْوَیْلِ لِمَنْ أنْکَرَ فَضْلَنَا وَ خُصُوصِیَّتَنَا».[1] یعنی: ما همه یکی هستیم. اوّل ما محمّد، آخر ما محمّد و وسط ما محمّد است. همهٔ ما محمّدیم. بین ما جدائی نیاندازید. پس، ما در هر زمان و وقت و لحظه‌ای که اراده کنیم به اذن پرودگار به هر صورتی که بخواهیم ظاهر می‌شویم. ما وقتی بخواهیم، خدا می‌خواهد؛ وقتی نخواهیم، خدا نمی‌خواهد، وای، پس وای بر کسی که منکر فضل و امتیازات و الطافی که خدا به ما عنایت کرده باشد.

در این میان، جهت بیان این اتّحاد نوری، گاه مراتبی درنظر گرفته شده است، به طوری‌که در ابتدا یگانگی جانِ پنج تن مطرح شده است؛ چنانکه از امام صادق(ع) روایت شده که فرمودند: «إنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی کَانَ وَ لَا شَیْءَ فَخَلَقَ خَمْسَةً مِنْ نُورِ جَلَالِهِ وَ [جَعَلَ] لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ اسْماً مِنْ أَسْمَائِهِ الْمُنْزَلَة فَهُوَ الْحَمِیدُ وَ سَمَّی [النَّبِیَ] محمّداً وَ هُوَ الْأَعْلَی وَ سَمَّی أَمِیرَالْمُؤْمِنِینَ عَلِیّاً وَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَی فَاشْتَقَّ مِنْهَا حَسَناً وَ حُسَیْناً وَ هُوَ فَاطِرٌ فَاشْتَقَّ لِفَاطِمَةَ مِنْ أَسْمَائِهِ اسْماً فَلَمَّا خَلَقَهُمْ جَعَلَهُمْ فِی الْمِیثَاقِ فَإِنَّهُمْ عَنْ یَمِینِ الْعَرْشِ وَ خَلَقَ الْمَلَائِکَةَ مِنْ نُورٍ فَلَمَّا أنْ نَظَرُوا إِلَیْهِمْ عَظَّمُوا أَمْرَهُمْ وَ شَأْنَهُمْ»[2]

---

۱. **المناقب(یا کتاب عتیق)**، ص۷۵؛ و با اندکی اختلاف در **بحارالانوار**، ج۲٦، ص٦؛ همچنین ر.ک: علی یزدی حایری، **إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب**، ج۱، صص٤٦-٤٧.

۲. **تفسیر فرات کوفی**، ج۱، صص٥٦-٥٧؛ **بحارالأنوار**، ج۳۷، صص٦۲-٦۳؛ همچنین ر.ک: محمدبن علی ابن بابویه(شیخ صدوق)، **فضائل الشّیعه**، انتشارات اعلمی، تهران، بی تا، صص۸-۹؛ **بحارالانوار**، ج۳۹، ص۳۰٦؛ **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج٤، ص٦۸۳؛ سیّد شرف‌الدین علی حسینی استرآبادی، **تأویل‌الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة**، به تصحیح حسین استاد ولی، قم، مؤسسهٔ النشر الإسلامی، ۱٤۰۹ه.ق، ج۱، ص٤۹۷.

یعنی: خداوند تبارک و تعالی بود و هیچ چیز دیگری نبود. پس، پنج تن از نور جلالش آفرید و برای هر یک از آنان نامی از اسمای خودش را قرار داد. پس از نام خودش که «الحمید» است، پیامبر را محمّد(ص) نامید و از نامش که «الأعلی» است، امیرمؤمنان را علی نامید و از اسمای حسنایی که از آن اوست، اسم حسن و حسین را مشتق کرد و از نام خودش که «فاطر» است، نام فاطمه را مشتق نمود. و هنگامی که آن پنج تن را آفرید، آنها را در عهد و میثاق خود قرار داد و در سمت راست عرش او جای گرفتند. و هنگامی که ملائکه را از نور آفرید، ملائکه به آن پنج تن نگریستند، و جایگاه و شأن آنان را بزرگ یافتند.

محققان عرفان نیز بر همین اساس، به بحث دربارهٔ اتّحاد نوری پنج تن پرداخته‌اند. از آن جمله، علامه آشتیانی در جایی که به بحث درباره آیهٔ تطهیر[۱] پرداخته و تأکید می‌کند که اهل بیت از نظر حقیقت وجودی با یکدیگر یگانه‌اند و «در مقامِ باطن، ولایت کلیّهٔ آنان، عینِ مقامِ باطن حقیقت محمّدیه است و اوّلین تعیّن عارض بر حقیقت وجود، مقام جمع‌الجمع و مرتبهٔ باطن حقیقت آنهاست».[۲]

در متون اهل حق نیز نخستین تجلّیات الهی، به صورت پنج مظهر و صورت معرفی شده؛ چنانکه در تذکرهٔ اعلی آمده است: «خلّاق عالم در اوّل ما خَلَقَ الله، از قدرتِ کاملهٔ خود دُرّی آفرید و در میان دُرّ، پنج صورت در صورت، خود نمایان گردید».[۳] در اینجا نیز، پنج تجلّی نخستین پدید آمده در مرتبهٔ دُرّ یا احدیّت، به صورت یگانه و یکسان توصیف شده‌اند؛ زیرا گفته شده که آنها در صورتِ حق آفریده شده‌اند.

---

۱. **قرآن مجید**، سوره احزاب(۳۳)، آیه۳۳.
۲. آشتیانی، **مقدمه مشارق الدَّراری**، ص ۹٤.
۳. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۵.

پیش از این نیز بیان شد که منظور از «صورت»، همان «صفت» است؛ بنابراین در اینجا نیز، منظور از خلق شدن بر صورت حق، آن است که ایشان تجلّی تمام صفات جمال و جلال الهی یا به عبارت دیگر، وجه‌الله هستند. روایات بسیاری دربارهٔ وجه‌اللّهی پنج تن و ائمه(س) از خود ایشان نیز روایت شده است؛ چنانکه امام صادق(ع) بکرّات و صورتهای مختلف فرموده‌اند: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ»[1](ما وجه خداییم) و: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ نَتَقَلَّبُ فِی الْأَرْضِ بَیْنَ أَظْهُرِکُم»[2](ماییم وجه خدا که در زمین میان شما رفت و آمد کنیم) و یا: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِی لَا یَهْلِکُ»[3](مائیم وجه خدا که هلاک نمی‌شود) و: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی: *فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه*[4]»[5](ما وجه(روی) خداییم که خداوند بزرگ‌مرتبه فرمود: به هر سو رو کنید، آنجا روی خداست) و: «قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُول: *کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ*[6]، قَالَ: نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ».[7] یعنی: هنگامی که امام صادق این آیه را شنیدند که: «جز وجه خدا همه چیز نابودشونده است». فرمودند: ما وجهِ خداوندِ عزیز و بزرگوار، هستیم.

به این ترتیب، می‌توان دانست که در تذکرهٔ اعلی نیز، پنج نور نخستین، مصادیق انسان کامل معرفی شده‌اند که مظهر تامّ و تمام اسماء و صفات الهی‌اند.

پیش از این گفته شد که مرتبهٔ «احدیّت/ دُرّ»، از نظر حقیقت وجودی، همان مرتبهٔ انسان کامل است و این اصطلاحات و نامهای متعدّد، هریک به اعتباری برای نامیدن این مرتبه از وجود به کار رفته‌اند. همچنان که نامهای بسیار دیگری چون

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۱۴۵؛ **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد(ص)**، ص۶۱.
۲. **الکافی**، ج۱، ص۱۴۳.
۳. **التّوحید**، ص۱۵۰؛ **بحارالانوار**، ۲۴، ص۲۰۱.
۴. **قرآن مجید**، سوره بقره(۲)، آیه۱۱۵. (به هر سو رو کنید، آنجا روی خداست).
۵. **تأویل‌الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة**، ص۲۱.
۶. **قرآن مجید**، سوره قصص(۲۸)، آیه۸۸. (جز وجه خدا همه چیز نابودشونده است).
۷. **تأویل‌الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة**، ص۴۱۷؛ **بحارالانوار**، ۲۴، ص۱۹۳.

حقیقة الحقایق، برزخ البرازخ، حقیقت محمّدیّه، هباء، عماء، نفس رحمانی و ... نیز برای نامیدن مرتبهٔ انسان کامل به کار رفته که هر یک بیانگر یکی از ویژگیهای این مرتبه‌اند. بنابراین اگر در سخن اهل حق نیز اصطلاح «دُرّ» هم برای معرفی مرتبهٔ احدیّت و هم مرتبهٔ انسان کامل به کار رفته، صحیح و پذیرفتی است؛ زیرا «احدیّت»، «انسان کامل» و «دُرّ»، هر سه، نامهای یک حقیقت‌اند.

در برخی دیگر از متون اهل حق، ظهورات نخستین اینگونه آمده است که ابتدا وجود نوری انسان کامل در مرتبهٔ دُرّ پدید آمده و سپس چهار تجلّی دیگر که به آنها چهارتن گفته می‌شود، پدید آمده‌اند. این موضوع در کلام شیخ امیر بدین صورت بیان شده است:

چوگاه پادشام دانه‌ش نَه دُرّ بی   چه دُرّ برشیا نورش و گِر بی

خواجام و روی دُرّ آشکار کرد جمال   نه ژیر ساجنار چوار تن بی زلال[1]

یعنی: آن‌گاه که تجلّی پادشاه عالم(خداوند) در مرتبهٔ دُرّ بود، از دُرّ تجلّی کرد و نورش در تلألو بود. تا اینکه جمال خود را آشکار کرد و چهارتن را در زیر ساجنار پدید آورد.

چنانکه پیداست، پیدایش چهارتن، نخستین تجلّیات پس از مرتبهٔ دُرّ بوده است که در این بیت از مرتبهٔ خاص آن به «ساجنار» تعبیر شده است. به نظر می‌رسد که اصطلاح «ساجنار» تمثیلی از «عالم صُقع ربوبی» باشد که در آن، تجلّیات ذات بر ذات صورت گرفته و هنوز تجلّیات عینی به ظهور نرسیده‌اند.

در عرفان شیعی، بعد از ذکر پنج تن به عنوان نخستین تجلّیات الهی، شاهد افزایش آنها به چهارده نور هستیم. منظور از این چهارده نور، همان ائمهٔ اطهار(س) هستند که پنج تن نیز در بر می‌گیرند. این عقیده در عرفان شیعی، مستند به روایاتی

---

۱. **دیوان سیّد فرضی و یارانش**، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ٦٤٩.

است که از خود ائمه(س) در این‌باره آمده است؛ چنانکه از امام صادق (ع) نقل شده که فرمودند: «خدای تعالی، چهارده نور به چهارده هزار سال، پیش از خلقت بندگان آفرید، و آن چهارده نور، ارواح ماست. به وی عرض شد ای فرزند رسول خدا(ص) آن چهارده نور کیانند؟ فرمود: محمّد و علی و فاطمه و حسن و حسین و امامـان از فرزندان حسین که آخرین ایشان قائم است».[1]

این چهارده نور نخستین، در باطن و حقیقتِ نوری یکی هستند. چنانکه- قـبلاً نیز ذکر شد- از خود ایشان روایت شده که فرمودند: «کُلُّنَا وَاحِدٌ أَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَ آخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَ أَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَ کُلُّنَا مُحَمَّدٌ فَلَا تُفَرِّقُوا بَیْنَنَا».[2] در ادبیات عرفانی شیعی نیـز بر یگانگی جان چهارده معصوم و اتحاد نوری وجود آنها تأکید شده است:

در این چهارده گر نیک بنگـری نَبُـوَد — فزون ز یک تن و آن تن برون ز بار خـدا
تعیّنات به دریـا حجـاب شـد ور نـه — چو ژرف در نگری نیست قطره جُز دریـا[3]

بر اساس همین اتحاد نوری است که عارفان و شاعران عارف شیعی نیـز، تمـام ائمه را مصداق انسان کامل و علّت آفرینش و مقصد آن می‌دانند و معتقدند که «اهل بیت در بدایت وجود، محبوبِ حق بوده‌اند، بنابراین، حُبّ حق به آنها سبب ظهور و بروز مراتب و سلاسل طول و عرض عالم وجود گردیده است».[4] صغیر اصفهانی نیز در این‌باره می‌گوید:

از خلقت ما خَلَق که امـر ازلـی اسـت — مقصود خدا چهـارده نـور جَلـی اسـت
و آن، چار محمّد، دو حسن، یک موسی — زهرا و حسین و جعفر و چار علی است[5]

---

۱. سیّد هاشم بن سلیمان بحرانی، **الإنصاف فی‌النصّ علی‌الأئمةالإثنی‌عشـر علـیهم‌السـلام**، چـاپ دوم، ترجمـه سیّدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ص۴۲۵.
۲. **المناقب(کتاب عتیق)**، ص۷۵؛ **بحارالانوار**، ج۲۶، ص۶. (ما همه یکی هستیم، اوّل ما محمّد، آخر مـا محمّـد و وسط ما محمّد است. همهٔ ما محمّدیم، بین ما جدایی نیاندازید).
۳. **دیوان جیحون یزدی**، صص۱۶- ۱۷.
٤. **شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص‌الحکم**، ص ۷٤۹.
۵. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص٤۵۷.

در متون اهل حق نیز، در یک تقسیم‌بندی دیگر، تجلّیات نخستین، چهارده وجود نوری ذکر شده که شامل هفت تن و هفتوانه است. در دیدگاه ایشان نیز، این چهارده تن در وجود نوری، متّحد و یگانه‌اند؛ چنانکه در قسمت‌های پیشین نیز به آن پرداخته شد. در اینجا برای نمونه بیتی از دیوان گورَه مربوط به «دورۀ گلیم و کول» ذکر می‌شود که در آن بر یگانگی جانِ چهارده نور نخستین که از آنها با عنوان «دو هفت» یاد کرده، تأکید می‌کند و می‌گوید:

چارده کوت چا کوی سرین بنون   دو هفت صفات یک تن تنون[۱]

یعنی: چهارده جلوۀ والا در عالم برین ایجاد شده‌اند و این دو هفت‌تن(هفت‌تن و هفتوانه)، صفاتِ یک تن را دارند.

البته در متون اهل حق، تعداد تجلّیات نخستین به چهارده تن محدود نمی‌شود؛ چنانکه در یکی از متون ایشان، این تعداد به بیست و هشت تن افزایش یافته و آمده است:

کنون دوستان عمدۀ خلقتان   بُوَد از ازل بیست و هشت بخردان[۲]

در متون اهل حق، در معرفی این بیست و هشت تن، آنها را شامل «هفت تن»، «هفتوانه»، «هفت سردار» و «هفت قَوَل‌طاس» معرفی کرده‌اند. البته از دیدگاه اهل حق، تعداد تجلّیات نخستین باز هم افزایش یافته و مراتب دیگری چون چهل تن، هفتاد و دو پیر، نود و نه پیر، شصت و شش غلام و هزار و یک بنده را نیز به آن افزوده‌اند.[۳] در تذکرۀ اعلی این تعداد باز هم سیر صعودی دارد و تا صد و بیست و چهار هزار پیغمبر را نیز شامل می‌شود.[٤]

---

۱. **دیوان گوره**، دورۀ گلیم و کول، ص ۲۰٦.
۲. **حق‌الحقایق**، ص ۳۹.
۳. ر.ک: **دیوان گوره**، صفحات۳۰۲-٤۲٦؛ **کلام قالب**، صفحات ۱۰-۸۰٦ .
٤. ر.ک: **تذکرۀ اعلی**، ص ۸.

افزایش تعداد نورهای نخستین و محدود نکردن آنها در چهارده نور، عقیده‌ای است که نزد سایر عارفان نیز مشابه آن یافت می‌شود. چنانکه مولانا، این نورها را «پیر» نامیده و تعداد مشخصی برای آنها ذکر نکرده و تأکید می‌کند که ایشان، پیش از خلقت عالم، در محضر حق‌تعالی حضور داشته‌اند:

پیر ایشانند که این عالم نبود — جان ایشان بود در دریای جود...
پیش از این تن، عمرها بگذاشتند — پیشتر از کشت، بَر برداشتند...
مشورت می‌رفت در ایجادِ خلق — جانشان در بحرِ قدرت تا به حلق
چون ملائک، مانعِ آن می‌شدند — بر ملائک، خُفیه خُنبک می‌زدند[1]
مطلع بر نقش هر که هست شد — پیش از آن که این نفسِ کُل پابست شد
پیشتر ز افلاک، کیوان دیده‌اند — پیشتر از دانه‌ها، نان دیده‌اند
پیشتر از خلقتِ انگورها — خورده می‌ها و نموده شورها[2]

گاه نیز شاعران عارف، خود را جزء این نورهای نخستین معرفی کرده‌اند که پیش از خلقت عالم، وجود داشته‌اند؛ چنانکه مولوی، دربارۀ وجود پیشین خود، می‌گوید:

پیش از آن کاندر جهان، باغ و می و انگور بود
از شراب لایزالی جان ما مخمور بود
ما به بغدادِ جهانِ جان، «اناالحق» می‌زدیم
پیش از آن کاین دار و گیر نکتهٔ منصور بود
پیش از آن کاین نَفسِ کُل در آب وگِل معمار شد
در خرابات حقایق عیش ما معمور بود[3]

عراقی نیز گوید:

---

۱. خُنبَک زدن: کنایه از تمسخّر کردن.
۲. **مثنوی معنوی**، دفتر دوم، ابیات ۱۶۹-۱۸۰.
۳. **دیوان کبیر**، ج۲، ص۱۱۲.

پیش از وجودِ خلق به هفتصد هزار سال شد علم آخرین و نخستین مقررّم[۱]

همچنین جامی نیز دربارهٔ وجود پیشینی خویش می‌گوید:

بودم آن روز من از طایفهٔ دُردکشان[۲] **که نه از تاک نشان بود و نه از تاک‌نشان**[۳]

و در جای دیگر می‌گوید:

روزی که مدارِ چرخ و افلاک نبود و آمیزشِ آب و آتش و خاک نبود
بر یاد تو مست بودم و باده‌پرست هرچند نشان باده و تاک نبود[٤]

به این ترتیب، می‌توان دانست که اعتقاد به استمرار تجلّیات نخستین و محدود نکردن آنها در چهارده نور، اختصاص به اهل حق ندارد و در عرفان اسلامی، عارفان دیگری نیز هستند که اعتقاد به ادامهٔ سلسله تجلّیات و ظهورات نخستین دارند و گاه خود را نیز از جملهٔ این تجلّیات معرفی می‌کنند.

از مجموع مطالب این قسمت می‌توان دانست که در عرفان نظری، انسان کامل نخستین تجلّی حق‌تعالی معرفی می‌شود و این نکته برگرفته از یک حدیث نبوی است که در آن حضرت محمد(ص)، وجود نوری خود را نخستین آفریدهٔ خداوند معرفی کرده‌اند. در ادامه، براساس احادیث مربوط به یگانگی جان حضرت رسول اکرم(ص) و حضرت علی(ع) دانسته شد که حضرت علی(ع) نیز حائز همین مقام است و عارفان شیعه نیز در آثار خود همواره به تذکّر این نکته پرداخته‌اند. البته بر اساس روایات، تجلّیات نخستین محدود به این دو بزرگوار نبوده؛ بلکه پنج تن و در نهایت چهارده معصوم نیز همگی در زمرهٔ تجلّیات نخستین حق‌تعالی قرار می‌گیرند.

نکتهٔ قابل توجّهی که در این قسمت مشخص گردید، آن بود که تجلّی نخستین به اعتبارات مختلف می‌تواند نامهای متعدّدی داشته باشد؛ چنانکه در بحث تعیّن

---

۱. **کلیّات عراقی**، ص۸۷.
۲. در نسخهٔ دیگری: بودم آن روز در این میکده از دُردکشان.
۳. **دیوان جامی**، ص۵۹۱.
٤. **بهارستان و رسایل، لوامع**، ص۳٦۳.

اوّل، آن را مرتبهٔ احدیّت نامیده و یا به اعتبار غیب بودن، آن را عماء یا هبّاء گفته‌اند. گاه نیز با نامهای دیگری چون عقل، حقیقةالحقایق، برزخ‌البرازخ، نفس رحمانی، حقیقت محمّدیّه و ... از آن یاد شده است. به این ترتیب، می‌توان دانست که تمام این نامها برای معرفی یک حقیقت به اعتبارات گوناگون استفاده شده و مرتبهٔ «احدیّت/ دُرّ» از نظر حقیقت وجودی در چینش نظام تجلّیات همان مرتبهٔ انسان کامل است.

بر این اساس، در متون اهل حق نیز که نخستین تجلّی الهی «دُرّ» معرفی شده، این اصطلاح، هم بیانگر مرتبهٔ احدیّت و هم مقام انسان کامل است؛ زیرا در متون اهل حق نیز، ایجاد انسان کامل پیش از همهٔ ماسوی و به عنوان نخستین تجلّی و ظهور حق‌تعالی دانسته شده است. البته در متون اهل حق نیز این تجلّی نخستین، منحصر در یک وجود نورانی نیست؛ بلکه بر اساس یک چینش خاص و سلسله مراتبی، از یک به پنج و سپس به هفت و چهارده و ... وجود نورانی افزایش می‌یابد.

به این ترتیب، در مبحث نخستین تجلّی دانستن انسان کامل نیز دیدگاه اهل حق تا حدود زیادی مشابه دیدگاه عارفان دیگر است.

انسان کامل مصدر عوالم

انسان کامل به عنوان نخستین ظهور و تجلّی حق‌تعالی، خود مصدر و منشأ سایر تجلّیات است. کاشانی در شرح فصوص‌الحکم دربارهٔ مصدرِ تجلّیات بودن انسان کامل می‌گوید: «لِأَنَّهُ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ، أَوَّلُ التَّعَیُّنَاتِ الَّذِی تُعَیَّنُ بِهِ الذَّاتُ الأَحَدِیَّةُ قَبْلَ کُلِّ تَعَیُّنٍ، فَظَهَرَ بِهِ مِنَ التَّعَیُّنَاتِ الْغَیْرِ الْمُتَنَاهِیَةِ».[1] یعنی: وجود نوری حضرت محمّد(ص)، اوّلین تعیُّنی است که ذاتِ احدیّت به آن مُتَعیّن شد و سپس،

۱. **شرح فصوص الحکم کاشانی**، ص ۳۲٦.

تعیّناتِ غیرمتناهی، از این حقیقت، پدیدار شدند. از این رو گفته‌اند: «حقیقت محمّدی، از حیث پیوندش با عالَم، مبدأ آفرینش است؛ زیرا او نوری است که خداوند پیش از هر چیز، آفریده و همه را از او پدید آورده است».[۱]

این نظریه مستند به یک حدیث نبوی است که فرمودند: «أوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِی، ثُمَّ خَلَقَ جَمِیعَ الخَلایقِ مِنْ رُوحِی».[۲] یعنی: اوّلین چیزی که حق‌تعالی آفرید، روح من بود. سپس، تمامِ خلایق را از روح من خلق کرد. بنابراین، حقیقت محمّدیه، مصدر و منشأ همهٔ عوالم و مخلوقات است که خود، نخستین تجلّی حق‌تعالی بوده و به واسطهٔ وجود او، سایر موجودات پدیدار شده‌اند.

بر همین اساس، محققان عرفان نظری نیز انسان کامل را مصدر و منشأ تجلّیات و ظهورات دانسته‌اند: «حقیقت محمّدیه که مظهر کامل حقیقتِ حق و مظهر اسم الله است، جامع جمیع اشیاء و منشأ تمامی تجلّیات» نیز هست.[۳]

به این ترتیب، ویژگی مصدریّت انسان کامل، به نحوی، با مظهریت اسم «الله» در ارتباط است؛ زیرا اسم «الله» جامع جمیع اسماء الهی است و مظهر آن، یعنی انسان کامل نیز جامعِ مظاهر همهٔ اسماء است. از آنجا که در دیدگاه عرفانی، موجودات و مخلوقات، مظاهر اسماء الهی‌اند؛ بنابراین، اصل و منشأ آنها، همان مظهر اسم جامع «الله»، یعنی انسان کامل است.

ابن‌عربی این مطلب را در آثار خود به‌کرّات بیان کرده و معتقد است که انسان کامل، به عنوان مظهر اسم جامع «الله»، دربرگیرندهٔ تمام ظهورات دیگر است و از این‌رو، تمام عوالم، جلوه‌ای از حقیقت وجودی اویند.[۴] قیصری نیز در شرح فصوص

---

۱. ابوالعلاء عفیفی، **شرحی بر فصوص‌الحکم**، ص ۳۸۰.
۲. عزیزالدین نسفی، **کشف الحقائق**، ص۷۰.
۳. **هستی از نظر فلسفه و عرفان**، ص۲۱۴.
۴. ر.ک: **الفتوحات‌المکّیه**، ج۱، صص۱۱۸–۱۱۹؛ **فصوص‌الحکم**، ص۴۸، ص۵۰؛ **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۶۳.

خود، همین نکته را بیان می‌کند: «حَقایِقُ الْعَالَمِ فِی الْعِلْمِ وَ الْعَیْنِ، کُلُّهَا مظَاهِرُ لِلْحَقِیقَةِ الْإِنْسَانِیَّةِ الَّتِی هِیَ مَظْهَرٌ لِإسْمِ اللَّهِ».[۱] یعنی: حقایق عالم در مرتبهٔ علم(واحدیّت) و مرتبهٔ عین(تعیّنات خلقی)، همگی مظاهری برای حقیقت انسانی‌اند که مظهر اسمِ «الله» است.

سیّدحیدر آملی نیز انسان کامل را علّت کل و مصدر جمیع عوالم دانسته و می‌گوید: «فَصَارَ هُوَ -عَلَیْهِ السَّلَامُ- حِینَئِذٍ عِلَّةُ الْکُلِّ وَ مَصْدَرُ الْجَمِیعِ وَ مَرْجَعُ الْمَجْمُوعِ».[۲] یعنی: حقیقت محمّدیه، علّت کُلّ و مصدر و مرجع همه چیز است: «لِأَنَّهُ- صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ- أَصْلُ کُلِّ مَوْجُودٍ وَ حَقِیقَتُهُ وَ مَادَّةُ کُلِّ مَخْلُوقٍ وَ مَاهِیَّتُهُ، خُصُوصاً الْإِنْسَانَ وَ نَوْعَهُ، فَإِنَّهُ أَصْلُهُ وَ مَعْدنُهُ وَ مَنْبَعُهُ وَ مَصْدَرُهُ».[۳] یعنی: حقیقت رسول اکرم(ص)، اصل هر موجود و حقیقت آن و منشأ و ماهیت هر مخلوق، خصوصاً نوعِ انسان است.

به این ترتیب، حقیقت محمّدیه، هم نخستین مخلوق و تجلّی حق‌تعالی است و هم مصدر و منشأ سایر تجلّیات و مخلوقات و «از آنجا که خداوند این نور را قبل از هر چیز دیگر آفرید و از این نور بود که هر چیز دیگری آفرینش یافت، بنابراین، این نور، اساس آفرینش جهان است».[۴]

شاعران عارف نیز به نوبهٔ خود به بیان مصدریّت انسان کامل پرداخته‌اند. از آن جمله، عطار در آثار خود بارها به بیان این مطلب پرداخته و معتقد است که نور وجودی انسان کامل مایه‌بخش همهٔ عالم است و در حقیقت، هر دو جهان، پرتو و ظهوراتِ وجود اویند:

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۱۱۷.
۲. سیّدحیدر آملی، **المقدمات من کتاب نص‌النصوص**، ص ٤٦.
۳. همان، ص ٤٨.
٤. توشیهیکو ایزوتسو، **صوفیسم و تائوئیسم**، ترجمه محمّدجواد گوهری، چاپ پنجم، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۹۲، ص ۲٤٨.

**مایه‌بخشِ هــر دو عــالم، نــورِ اوســت		بر جهان و جـان، مقـدّم نـورِ اوسـت**
**پرتــوِ هــر دو جهــان، عکــسِ دلــش		ششدرِ هفـت آسـمان، یـک منـزلش[۱]**

همچنین در مصیبت‌نامه، زمانی‌که در مرحلهٔ چهلم، یعنی آخرین مرحله، به بیان خصوصیّات «روح» یا «جان» از زبان پیر می‌پردازد، منظور از آن را نور وجود انسان کامل، یعنی حضرت محمّد(ص)، معرفی می‌کند و معتقد است که تمامِ جهان، پرتو و آثارِ جان(نور محمّدی) است و تمام آنچه وجود دارد یا وجود خواهد داشت، از پرتو این نور، صاحب هستی و وجود می‌شود:

**اصل جان، نوری مجـرّد بـود و بـس		یعنـی آن نـورِ محمّـد بـود و بـس**
**ذاتِ جان در تافت، شد عـرش مجیـد		عرش چون درتافت، شد کرسـی پدیـد**
**باز چون کرسـی بتافـت از سـرّ کـار		آسـمان گشـت و کواکـب آشـکار**
**بـاز چـون اختـر بتافـت و آسـمان		چـار ارکـان نقـد شـد در یـک زمـان**
**بعد از آن چـون قـوّتِ تـاوش نمانـد		چـار ارکـان را در آمیـزش نشـاند**
**تا وحـوش و طیـر و حیـوان و نبـات		بـا مرکّبهـای دیگـر یافـت ذات[۲]**

فخرالدین عراقی نیز با استفادهٔ کلمهٔ «مصدر» به بیان این موضوع پرداخته و از زبان انسان کامل می‌گوید:

**فی‌الجمله وردِ جملهٔ اشیاست ذاتِ مـن		بل اسم اعظمم، نه که بل اسم مصـدرم[۳]**

وی تمام کاینات را ظهورات این مصدر، یعنی انسان کامل دانسته و می‌افزاید:

**خورشیدِ آسمان ظهـورم عجـب مـدار		ذرّاتِ کائنـات اگـر گشـت مظهـرم[۴]**
**فی‌الجمله مظهرِ همه اشیاست ذاتِ مـن		بل اسم اعظمم به حقیقت چو بنگـرم[۵]**

---

۱. **مصیبت‌نامه**، ص۱۳۳.
۲. همان، ص۴۴۲.
۳. **دیوان عراقی**، ص ۸۷.
۴. همانجا.
۵. **دیوان عراقی، لمعات**، ص ۳۷۵.

در اینجا عراقی نیز تأکید کرده که مصدریّت انسان کامل، مربوط به مظهریت او برای اسم اعظم «الله» است. یعنی از آنجا که اسم اعظم «الله»، جامع همهٔ اسماء است، مظهر آن، یعنی انسان کامل نیز، جامع همهٔ ظهورات و اصل و منشأ آنهاست. همین مطلب را شاه نعمت‌الله ولی، در رسائل فصوصیه، بیان کرده و انسان کامل را اصلِ وجود خاص و عام دانسته است:

عالم به وجودِ او تمام است   او اصلِ وجودِ خاص و عام است[۱]

شاعران عارف شیعی، با توجه به اتّحاد نوری حضرت رسول اکرم(ص) و حضرت علی(ع)، مسأله مصدریّت انسان کامل را دربارهٔ حضرت علی(ع) نیز صادق دانسته و ایشان را اصل و مبدأ ایجاد موجودات معرفی کرده‌اند. از آن جمله، صغیر اصفهانی با استناد به حدیثی از پیامبر(ص) که فرموده‌اند: «ظَهَرَتِ المَوْجُوداتُ مِنْ باءِ بِسمِ‌اللّهِ‌الرَّحمنِ‌الرَّحیمِ»،[۲] و همچنین حضرت علی(ع) که فرمودند: «اَنَا النُّقطَةُ تَحتَ الباءِ بسمِ‌الله»،[۳] می‌گوید:

مبدأ ایجاد او باشد، از آنش خوانده‌اند   باء بسم‌الله الرّحمن الرّحیم، اهل یقین[٤]

وی در جای دیگر، برای بیان این مصدریّت، از تمثیل «دریا و موج» بهره برده و حضرت علی(ع) را به عنوان انسان کامل، دریایی دانسته که همهٔ هستی، امواج آن دریا هستند:

علی است دریا، هستی است موجِ آن دریا   کس این نداند جز مردمان دریایی[٥]

---

۱. **رسائل فصوصیه، رسالهٔ شرح فص‌الاوّل من فصوص‌الحکم**، ص۱٤۰.

۲. **تفسیر المحیط الأعظم**، ج۱، ص۲۱۰؛ **بحر المعارف**، ص۳۹٤. (موجودات از بای بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم به ظهور رسیده‌اند).

۳. **تفسیر المحیط الأعظم**، ج۱، ص۲۱۱؛ عبدالصمد همدانی، **بحر المعارف**، ص۳۳۳. (من نقطهٔ زیر بای بسم‌الله هستم).

٤. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۸۲.

٥. همان، ص۹٤.

این سخن عارفان، مستند به احادیثی است که در آن اتحاد نوری وجود حضرت محمّد(ص) و حضرت علی(ع) بیان شده و در قسمت‌های پیشین کتاب به بحث دربارهٔ آنها پرداخته شد. بر همین اساس است که حضرت علی(ع) وجود مبارک خودشان و همچنین تمام ائمه را مصداق این مصدریّت بیان کرده و فرموده‌اند: «فَإِنّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَالنّاسُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا».[۱] در این روایت به این موضوع اشاره شده که «وجود مقدّس انسان کامل، صُنع و مخلوق خداست و مابقی، مخلوق انسان کامل‌اند. و این همان معنای حقیقت محمّدی است که حق‌تعالی، ابتدا وجود انسان کامل را متجلّی می‌سازد و مابقی مراتب را از نور وجودی او برپا می‌سازد».[۲]

البته عارفان آگاه اهل سنّت نیز بر این مسأله آگاه بوده‌اند؛ چنانکه ابن‌عربی در فتوحات مکیّه، نزدیکترین وجود به انسان کامل محمّدی را حضرت علی(ع) دانسته است.[۳] بر اساس همین آگاهی است که شاعران عارف شیعی همچون نیّر تبریزی نیز، حضرت علی(ع) را مبدأ حیات موجودات و روح عالم هستی دانسته‌اند:

آن روح که مبدأ حیاتِ همه اوست　　　بر قالبِ آفرینش، آن روح، علی است[۴]

جیحون یزدی نیز، حضرت علی(ع) را مصدر ظهورات و منشأ تجلّیات معرفی کرده است:

علی آن‌که هرچه هست ظهوراتِ ذاتِ اوست　　　کمالاتِ ذوالجلال پدید از صفاتِ اوست
دو صد خضر، جرعه‌نوش ز عین‌الحیاتِ اوست　　　ثبات زمین و چرخ، طفیل ثباتِ اوست
از او تافته وجود به هر قاصی و دنی[۵]

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامه ۲۸، ص۳۸۶. (همانا ما دست پرورده و ساختهٔ پروردگار خویشیم و مردم دست پرورده و ساختهٔ مایند).
۲. **آینهٔ روی دوست**(انسان‌کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، ص ۱۹۶.
۳. **الفتوحات المکیّه**، ج ۱، صص ۱۱۸-۱۱۹.
۴. **دیوان نیّر تبریزی**، ص۲۰۱.
۵. **دیوان جیحون یزدی**، ص۳۵۳.

در متون اهل حق نیز، انسان کامل به عنوان نخستین تجلّی و ظهور الهی که در مرتبهٔ دُرّ صورت گرفته، مصدر و منشأ سایر تجلّیات معرفی شده است. اهل حق معتقدند که جهان هستی، نتیجهٔ ظهوراتِ همان نور نخستین است؛ چنانکه خان الماس در بیان این مصدریّت می‌گوید:

مولام و دُرّ بی، دُرّ نه تەی دریا ژَ دُرّ برآما جهان کرد احیا[1]

یعنی: ظهور پروردگار در مرتبهٔ دُرّ بود و دُرّ تهِ دریا بود. آن‌گاه از دُرّ بیرون آمد(تجلّی کرد) و جهان را پدید آورد.

نوروز نیز در توصیف انسان کامل، او را «پیشاهنگ بارِ قطارِ نعمت» نامیده که تجلّیات، با وجود او آغاز شده و دیگر ظهورات یا نعمت‌ها، به واسطهٔ وجود او تحقق یافته‌اند:

روحِ رهروان، رهنمای رحمت پیشاهنگِ بار قطار نعمت
پرشهٔ تاج سر نهنگ نمیر کُلّ بالا دست، بینای جهان‌گیر[2]

یعنی: (انسان کامل) جانِ رهروان و راهنمای مهربانی است که پیشاهنگ بار قطار نعمت الهی است. او پرتو تاجِ سرِ نهنگِ لایزال و ابدی(یعنی پروردگار) است. انسان کامل، کلّی است که برتر از همهٔ قدرت‌ها و بینای جهان‌گیر است.

نوروز در این ابیات به معرفی کسی که «پیشاهنگ بار قطار نعمت» است، پرداخته و معتقد است که او پرتویی از وجود خداوندِ لایموت است، امّا در عین حال، کلّ است و لاجرم، مابقی عالم باید اجزای او باشند. همین مطلب در عرفان نظری نیز بیان شده و انسان کامل را کُلِّ کُلّ دانسته و معتقدند که انسان کامل، تنها مظهری است که قابلیّت ظهورِ کُلّ را داشته است: «وَ هُوَ الّذی یَظْهَرُ فِیهِ الکُلُّ مِنْ

۱. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص ٦٩.
۲. **دفتر نوروز سورانی**، ص ١٤١.

حَيْثُ هُوَ كُلٌّ وَ ظُهُورُ الكُلِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلٌّ لايكُونُ إلَّا فـى الكُـلِّ».[۱] یعنـی: انسـان کامل، تنها مظهری است که «کُلّ» از حیث کُـل بـودنش در او ظهـور یافتـه اسـت و ظهور «کُلّ» از حیث حقیقت وجودی‌اش، تنها در «کُلّ» امکان‌پذیر است. بـه عبـارت دیگر، انسان کامل از آنجا که مظهر «کُلّ» شده، خود نیز «کُلّ» است.

جامی نیز در بیان همین مطلب می‌گوید:

صورتش گرچه ز آدم زاده — معنی‌اش اصلِ وجود افتاده...[۲]
زآنکه هست از تمامی اشیا — آدمی کُلّ و مابقی اجزا
هرچه در جزو هست در کُل هست — جزو را کوته است از کُل دست
نیست در هیچ جزو، کُل به کمال — هست در کُل، جمیعِ اجزا حال
کُل چو گردد به ذاتِ خود دانا — همه معلوم او شود اجزا[۳]

در یکی دیگر از متون اهل حق، در بیان مصدریّت انسان کامل، همـهٔ عـالم را ظهورات وجود او و نقش نورش دانسته و گفته‌اند:

میرزام تو موجود مأوا و دُرّین — ژ نورِ نظام ایجاد و سِرّین
سراسر جهان مولام هر تُوین — آگاه ژَ اسرار سرّ یاهوین
عالم آراسته نقشِ نورِتَن — امیدم وَ نور خور دستورتَن[٤]

یعنی: ای سرور من، تو همان وجـودی هسـتی کـه در مرتبـهٔ دُرّ از نـور نـاظمِ هستی، در عالمِ اسرار پدید آمدی. همهٔ جهان، ظهوراتِ وجود توست و تو از اسرار حق آگاهی. همهٔ عالم از نور تو به زینت هستی آراسته است. من نیز تنها بـه وجـود نورانی تو امید دارم که خورشید، خدمت گزار اوست.

---

۱. **نقدالنصوص**، ص ٦٣.
۲. **هفت اورنگ**، سبحةالابرار، ص٤٥٢.
۳. همان، سلسلةالذهب، ص٦٨.
٤. **بیاض یاری**، گفتار مراد، ص ۱۷۸.

در این ابیات، جایگاه انسان کامل به عنوان نوری که در مرتبهٔ دُرّ ظهور یافته، کاملاً گویای این مطلب است که اهل حق نیز، این وجود نوری را منشأ و مصدر همهٔ عوالم می‌دانند، چنانکه در ابیات ذکر شده این مطلب به خوبی پیداست.

شیخ امیر نیز با زبان ویژهٔ خود، به بیان مصدریّت انسان کامل پرداخته و می‌گوید:

دلم رمیده‌ی کاملی بیَن   قدمش نَه خاک گِشت انسی شیَن[1]

یعنی: دلم رمیدهٔ کاملی شده است که قدمش بر خاک هر انسانی رفته است.

با تعمّق در بیت شیخ امیر می‌توان دانست که وی به صورت تمثیلی و کنایه‌وار به بیان مصدریّت انسان کامل پرداخته است. زیرا هر عقل سلیمی درمی‌یابد که صورت ظاهری بیت، یعنی اینکه قدم آن کامل، بر خاک هر انسانی گذشته باشد، امکان‌پذیر نیست؛ بلکه منظور، آن است که تجلّیات او را در وجود هر انسانی می‌توان دید؛ زیرا همهٔ آفرینش و از جمله انسانها که مظاهر اسماء الهی‌اند، به منزلهٔ اجزای انسان کامل‌اند که مظهر اسم جامع «الله» است. از این‌رو، انسان عارف، آثار ظهورات این وجود کامل را که همان «جان» یا «نور محمّدی» است در همهٔ هستی می‌بیند و می‌گوید:

در جهان آثارِ «جان» بینم همه   پرتوِ جان و جهان بینم همه[2]

شیخ امیر در ادامهٔ بیت مذکور، اقلیم وجود را به شهری تشبیه کرده و معتقد است که تمام اقلیم وجود را در صورت عنصری انسان کامل - که در ظاهر به صورت بشری عادی پدیدار شده- یافته است. وی، این انسان کامل را به عنوان مصدر و منشأیی که همهٔ موجودات از پرتو وجود او هستی یافته‌اند، عاشقِ حقیقی و معشوقِ حقیقی در اقلیم وجود معرفی می‌کند:

---

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ۲٤۷.

۲. **مصیبت‌نامه**، ص ٤٤۱.

آو شــار نَــه ســینهٔ بشــریم یــافتن　　　　سِــــرّ کاینـــات اقلـــیم شـــکافتن
عاشــق و معشــوق نَـه شــارِ وجــود　　　　گــوهر مــاوران نَــه دکــان موجــود[1]

یعنی: آن شهر را در سینهٔ بشری یافتم و سِرّ اقلیم کاینات را شـکافتم. در شـهرِ وجود او، عاشق و معشوق را یافتم که برای دکان هر موجود، گوهری می‌آورند.

در اینجا شیخ امیر، اصل و منشأ گوهرِ وجودی هر موجود را از جانـب کـاملی دیده است که در شهر وجود، عاشق و معشوق، اوست و اصـولاً تمـام وجـود را در این کامل، جمع دیده است. به اعتقـاد او، از وجـود همـین کامـل اسـت کـه سـایر موجودات، هستی می‌یابند یا به تعبیر شاعرانه، «گوهری به دکان آنها داده می‌شود» و صاحب گوهر وجود و هستی می‌شوند.

برخی شاعران عارف، علاوه بر بیان مصدریّت انسان کامل، به بیان مراتـب ایـن مصدریّت و ترتیب ظهوراتِ حاصل از تجلّی نخستین نیز پرداخته‌اند. چنانکه عطـار به بیان مراتب این ظهورات پرداخته و معتقد است که موجـودات، حاصـلِ دو نـوع ظهور از وجود انسان کامل بوده‌اند؛ برخی ظهوراتِ ذات او بوده‌اند و گروهی نتیجهٔ ظهور صفات او:

عرش و کرسی عکسِ ذاتش خاسـتند　　　　پــس، ملایــک از صــفاتش خاســتند[2]

در متون اهل حق نیز، زمانی که به بیان مراتب ظهورات انسان کامل پرداخته‌اند، نوعی تقسیم بندی دیده می‌شود که از جهتی مشابه دیدگاه عطار است. البته در متون اهل حق، ظهورات نخستین، حاصل تجلّی «ذات» و «نور» انسان کامل معرفی شده‌اند و معتقدند که از تجلّی ذاتِ انسان کامل، «هفت‌تـن» و از تجلّـیِ نـور او، «هفتوانـه» پدید آمده‌اند؛ چنانکه در دیوان گَوره از زبان انسان کامل آمده است:

---

۱. **دیوان شیخ امیر**، ص ٢٤٧.
۲. **منطق‌الطیر**، ص ٢٤٤.

نـــویر مـــا هفتـــوان، ذاتـــم هفتنـــا ذات و نویر جه یـک چشـمه و یَمَنـا[1]

یعنی: هفتوانه، ظهوراتِ نورِ من و هفت‌تن، ظهوراتِ ذات مـن هسـتند. ذات و نور از یک چشمه و دریا پدید آمده‌اند.

همین مطلب، جای دیگر اینگونه آمده است:

هـــا ذات و نـــورم وَصـــل و پیمانـــا نـــــورم هفتـــــوان، ذات هفتنانـــــا[2]

یعنی: ذات و نورم با یکدیگر هم‌پیمان و متّصل‌اند. نورم هفتوانه اسـت و ذاتـم هفت‌تن است.

البته در ترتیب ظهورات، پیدایش وجود نوری «هفت‌تـن»، مقـدّم بـر «هفتوانـه» است. در میان هفت‌تن نیز، پیدایش «چهارتن» بر سـایرین پیشـی دارد. بنـابراین، در دیدگاه اهل حق، نخستین ظهورات پدید آمده از تجلّی نخستین، یعنی انسان کامـل، «چهارتن» است؛ چنانکه مرتبهٔ آنها مستقیماً بعد از «مرتبـهٔ دُرّ» بیـان شـده و آنهـا را نخستین ظهوراتِ حاصل از تجلّی دُرّ دانسته‌اند:

خواجام و روی دُرّ آشکار کرد جمال نه ژیر ساجنار چـوار تـن بـی زلال[3]

یعنی: زمانی که پروردگارم از مرتبهٔ دُرّ ظهور کرد و جمـال خـویش را آشـکار نمود، نخست چهارتن را زیر ساجنار پدید آورد.

و در جای دیگر نیز آمده است:

لـــه دُرّ درهـــات وَک خـــور گریـــا چــــــوار فرشـــــتهٔ وَ دی هینـــــا[4]

یعنی: از دُرّ تجلّی نمود و همانند خورشید می‌درخشید. آنگـاه چهـار فرشـته را پدید آورد.

---

١. **دیوان گوره**، دورهٔ گلیم و کول، ص ٢١٠.

٢. **نامه سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ گلیم و کول، ص ٣٢٥.

٣. **دیوان سیّد فرضی و یارانش**، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ٦٤٩.

٤. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ عابدین، ص ٥١١.

این چهارتن که در دیدگاه اهل حق، نخستین ظهورات مرتبهٔ دُرّ هستند، با چهار مَلَک مُقرّب یعنی جبرئیل، اسرافیل، میکائیل و عزرائیل یکسان دانسته شده‌اند. به عبارت دیگر، این چهار مَلَک مقرّب در هر کدام از عوالم، دارای مظاهری هستند. البته، عزرائیل را دارای دو مظهر یا دو تجلّی عینی می‌دانند و نامهای ازلی این چهارتن را به ترتیب: بینامین، داوود، پیرموسی و رَزبار/ مصطفی داودان ذکر می‌کنند. به این ترتیب در میان چهارتن یا چهار ملک، عزرائیل هم زمان به صورت دو مظهر (رزبار و مصطفی داودان) ظاهر می شود.

از آنجا که ظهور چهارتن در عالم فرشتگان به صورت چهار مَلَک مقرّب است. گاه در متون ایشان، زمانی که به بیان نخستین ظهورات حاصل از مرتبهٔ دُرّ پرداخته شده، چهارتن را با نامهای ایشان در عالم فرشتگان بیان کرده‌اند. از آن جمله در تذکرهٔ اعلی، ضمن بیان نخستین تجلّیات حاصل از دُرّ، آمده است: «از کرم کاملهٔ خود، از نورِ پاک، چهاردانهٔ نور چکاند. جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل از آن نور است نفیس».[1]

با اندکی تعمّق در این متن، می‌توان دریافت که این آفرینش، هنوز در عالم جبروت نیست؛ بلکه آفرینشِ نوری چهارتن، موردنظر است، زیرا این تجلّیات، مستقیماً پس از مرتبهٔ دُرّ ذکر شده‌اند. اما از آنجا که نخستین ظهور عینی این چهار نور در عالم جبروت است، لذا مناسب‌ترین نامها برای آنان، پس از نامهای ازلی، نامهای ایشان در عالم فرشتگان، یعنی همین نام چهار مَلَک مُقَرَّب است.

خان الماس دربارهٔ ارتباط «چهارتن» با چهار مَلَک مقرّب می‌گوید:

جبرئیل وزیر، بنیامین وَ نام   **میکائیل منشی، پیرموسی مقام**
اسرافیل داود، صورش ها وَ دم   **عزرایل مصطفا پی قبضِ آدم**[2]

---

۱. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۸.
۲. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص ۵۰.

یعنی: مقام جبرئیل، همچون وزیرِ انسان کامل است و نام ازلی او بنیامین است. میکائیل نیز، در جایگـاه منشـی و دفتـردار اسـت و نـام ازلـی‌اش پیرموسـی اسـت. اسرافیل، همان داوود است که دمیدن در صـور را برعهـده دارد و عزرائیـل نیـز کـه مأمور قبض روح آدمیان است، همان مصطفی داودان است.

همین مطلب در یکی دیگر از متون متأخر اهل حق نیز بیان شده است:

نخسـتین اخـی گشـت بنیـام نـام **دویـم شـد سـرافیل، داوود مقـام**

میکائیـل شـد موسـی انـدر رقـم **سـپردی بـر او لـوح و زرّیـن قلـم**

امیـر غضـب مصـطفی گشـت نـام **کـه بُـد مالـک‌المـوت عـالم تمـام**[1]

در متون عرفانی نیز که فرشتگان مظاهر صفات انسان کامل دانسـته شـده‌انـد، مهمترین آنها را چهار مَلَک مقرّب ذکر کرده‌اند؛ چنانکه عطار نیز، در بیـان پیـدایش فرشتگان و اینکه آنها را نتیجهٔ تجلّی صفات انسان کامل دانسته، ابتدا به معرّفی چهار مَلَک مقرّب و صفاتی که این فرشتگان، نتیجهٔ تجلّیات آنها هستند، می‌پردازد. به این ترتیب، وی جبرئیل را مظهر صفت «امر»، میکائیل را تجلّی صفت «لطف و بخشش»، عزرائیل را مظهر صفت «قهر» و اسرافیل را مظهر صفات «ایجاد و اعدام» ذکر کرده و سپس، سایر فرشتگان را تجلّیات صفات دیگر «جان» یا همان انسـان کامـل معرفـی می‌کند:

روح، چون در اصـل، امـر محـض بـود **جبرئیـل از «امـر» ظـاهر گشـت زود**

باز روح از «لطف وز بخشش» که داشت **زود میکائیـــل را ســـر برفراشـــت**

بـاز «قهـرش» اصـل عزرائیـل گشـت **دو صفت ماندش که اسـرافیل گشـت**

یک صفت «ایجـاد» و «اعـدام» آن دگـر **وز وجود و از عدم، «جـان» بـر زَبَـر**

گـر صـفاتِ روح بـی‌انـدازه خاسـت **هر یکی را یک مَلَک گیری رواسـت**[2]

---

۱. **حق‌الحقایق**، ص ۳۲.

۲. **مصیبت‌نامه**، ص ٤٤٢.

پیش از این نیز گفته شد که «چهارتن» با اضافه شدن ظهوراتی به صورت «هفت‌تن» درمی‌آیند که نخستین ظهورات در دیدگاه اهل حق هستند. پس از ایشان، یک گروه هفت نفری دیگری قرار می‌گیرد که به «هفتوانه» معروفند و گاه نیز همه را با هم ذکر کرده و آنها را «چهارده نور» یا تجلّی نخستین می‌دانند.[1] در برخی از متون، این چهارده تن، ظهوراتِ صفات انسان کامل معرفی شده‌اند. سیّدابوالوفا یکی از هفتوانه در این‌باره می‌گوید:

دو هفت و یک تان وَ ویوَ ونیا　　　صفات و نیکت هن چارده تنیا[2]

یعنی: دو هفت (هفت‌تن و هفتوانه)را از ظهوراتِ یک وجود پدید آوردی. آنها صفاتِ نیک تو هستند که به صورت چهارده تن تجلّی یافته‌اند.

در جای دیگر نیز از زبان سیّد باویسی، یکی دیگر از هفتوانه آمده است:

صفات و اول آدت اثباتن　　　چوارده صفاتت بافتهٔ پاک جاتن[3]

یعنی: صفات خوبت را در ازل ثابت کرده‌ای. چهارده صفاتت را از مظهر پاک خود پدید آورده‌ای.

در دیدگاه اهل حق، سایر مراتب ظهورات نیز با همین ظهورات نخستین در ارتباطند؛ چنانکه در یکی از کلام‌ها، منشأ پیدایش چهار دریا، چهار فصل و چهار عنصر را از ظهور چهارتن ذکر کرده‌اند:

چوار بحرش سازا نَه مایه‌ی چوار　　　عمان و محیط، قلزم و خونخوار
بنیام و داود، پیرموسی و رزبار　　　چوار مَلَک چوارن، مایه‌شان هزار

---

۱. هفت‌تن و هفتوانه که به عنوان نخستین تجلّیات الهی در دیدگاه اهل حق عنوان می‌شوند، در ظهورات متوالی خود، در هر دوره و عصری نامهای متفاوتی دارند. اما اسامی مشهور آنها در نزد اهل حق بدین قرار است:
هفت‌تن: بنیامین، داوود، پیرموسی، رَزبار، مصطفی داودان، بابایادگار، شاه ابراهیم.
هفتوانه: سیدمحمّد گوره سوار، سید ابوالوفا، سید مصطفی، سید میراحمد، سید شهاب‌الدین، سید حبیب شاه، سید باویسی(سید بابا عیسی).
۲. **دیوان گورَه**، ص ۲۰۷.
۳. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ گلیم و کول، ص ۳۲۳.

مـــایَش یـــار داود سرجوشـــن بهـــار **تاوشـــت بنیـــامین، بـــادریز دفتـــردار**
مـــایش مصـــطفی زمســـتان یـــار **خـــاک نَـــه بنیـــامین بـــین مایـــه‌دار**
وا نَـــــه یـــار داود نفـــس طیـــار **آویـــچ زیـــا نَـــه موســـی دفتـــردار**
آهـــر مصـــطفی مایـــه‌شـــان دیـــار **شـــرارۀ آفتـــاو نَـــه چـــرخ ســـیار**[1]

یعنی: چهار دریا را از مایۀ این چهار تن پدید آورد که شـامل دریاهـایِ عمـان، محیط، قلزم و خونخوار است. بنیامین، داوود، پیرموسی و رَزبار، چهارمَلَـک مقرّبنـد که مایه (ظهورات) آنها بیش از هزار است. چنانکه در میان چهارفصـل، فصـل بهـار مایه از یار داوود دارد. تابستان از ظهور بنیامین و پاییز از پیرموسی که دفتردار اسـت پدید آمده. زمستان هم مایه از مصطفی داودان/ رَزبار دارد. از میان چهار عنصر نیـز، خاک از پیربنیامین به ظهور رسیده، باد از یار داوود است کـه نَفَـس او مایـۀ حیـات است. آب نیز از مایۀ پیرموسی دفتردار پدیـد آمـده و آتـش نیـز، مایـه از مصـطفی داودان/ رَزبار دارد، همان که شراره‌ای از آن، آفتاب در چرخِ سیّار است.

در یکی دیگر از متون به نام «کـلام دورۀ قالـب» نیـز پدیـد آمـدن چهارعنصـر (خاک، باد، آب و آتش) را مربوط به ظهور نور «چهارتن» ذکر کـرده‌انـد.[2] همچنـین عقل، فهم، هوش و ادب و ارکان را نیز جلوه‌هایی از وجود «چهـارتن» دانسـته‌انـد.[3] هفت روز هفته را نیز بـا «هفتوانـه» مـرتبط دانسـته‌انـد.[4] دایـرۀ ایـن ظهـورات گـاه گسترده‌تر شده و تمام آسمانها و زمین را دربرگرفته و آنها را مظاهر صفاتِ هفت‌تن و هفتوانه ذکر کرده‌اند:

---

۱. **نامۀ سرانجام یا کلام خزانه**، دورۀ چهلتن، ص ۳۹٦؛ **دیوان سید فرضی و یارانش**، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ٦٤٤.
۲. ر.ک: **کلام قالب**، صص ۱۷۲ – ۱۷۳.
۳. همان، ص ۱۷٦.
٤. صدیق صفی‌زاده، **نامۀ سرانجام یا کلام خزانه**، مقدمۀ دورۀ هفتوانه، ص ۱۹۸.

صفات و دو هفت، صفات و دو هفت　　سَما و زمینا صفات و دو هفت[۱]

یعنی: آسمان و زمین، مظهر صفاتِ هفت‌تن و هفتوانه‌اند.

در برخی دیگر از متون، با تفصیل بیشتر همهٔ عالم را حاصل ظهورات چهارده نور نخستین، ذکر کرده‌اند و معتقدند که:

عکس دیده‌شان بی و گُل نشت　　بین و زینت باغ فانی دشت
اصل ذاتشان دایم نَه سِرّن　　فرعشان ظاهر چی دنیا زرن[۲]

یعنی: تجلّی و پرتوِ دیدهٔ این چهارده تن است که به صورت گلهای زیبا نمایان شده و زینتِ باغ دنیای فانی گشته‌اند. اصلِ ذات آنها همیشه در عالم سِرّ است و فرعشان در این دنیا ظاهر شده است.

منظور از این سخن آن است که اگرچه تمام عالم از ظهورات این چهارده تن پدید آمده، اما این به معنای تنزّل وجودی آنها نیست؛ بلکه ارتباط آنها با موجودات از نوع تجلّی و ظهور است، نه اینکه از نوع «تجافی» باشد؛ چنانکه دربارهٔ وجود حق‌تعالی نیز همین‌گونه است. یعنی با آنکه همهٔ هستی، تجلّیاتِ وجود خداست، اما ذات او همچنان بر حیثیت اطلاقی خود باقی است.

باید دانست که «تجافی» و «تجلّی» هر دو از نوع تنزّل‌اند، اما «تجافی» آن نوع تنزّلی است که در آن رابطهٔ فعلی با مبدأ فاعلی قطع می‌شود، مثل نزول باران. به این صورت که قطرات باران، زمانی‌که در آسمان هستند، هنوز در زمین نیستند و زمانی‌که به زمین برسند، دیگر ارتباط آنها با آسمان قطع شده است. اما در تنزّل از نوعِ «تجلّی» اینگونه نیست، یعنی رابطه فعل از مبدأ فاعلی منقطع نمی‌شود.

مثلاً زمانی که انسان دربارهٔ چیزی فکر می‌کند، آن فکر در مُعَقّلهٔ اوست. زمانی‌که بخواهد آن اندیشه را بنویسد، اندیشه در مُخَیّلهٔ او نزول می‌کند تا دربارهٔ

---

۱. **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ گلیم و کول، ص ۳۳۲.
۲. **روحتاو، از برزنجه تا پردیور**، ص ۱۲۸.

چگونه نوشتن آن تصمیم بگیرد و سپس، آن را بر روی کاغذ بنویسد. اما روی کاغذ آمدن اندیشه به این معنی نیست که آن اندیشه دیگر در معقلهٔ فرد موجود نیست. تنزّل از نوعِ تجلّی هم همین‌طور است و تنزّلات وجود حق هم از نوع تجلّی است، نه تجافی.[1] در اینجا نیز این چهارده نور که نخستین تجلّیاتِ مظهر تامّ، یعنی انسان کامل بوده‌اند، خود واسطهٔ پدیدآمدن ظهورات و تجلّیات دیگر شده‌اند. تجلّیاتی که بدون تکرار، تا بی‌نهایت ادامه دارد.

آنچه در نهایت بحث مصدریّت انسان کامل می‌توان گفت این است که اهل حق نیز، همچون سایر عارفان، انسان کامل را مصدر سایر تجلّیات و ظهورات حق‌تعالی می‌دانند و معتقدند که همهٔ عالم، ظهوراتِ وجود او یا به عبارتی نقشِ نورِ اوست و همهٔ موجودات از پرتوِ وجود او، هستی یافته‌اند.

انسان کامل، پادشاهِ عوالم

یکی دیگر از خصوصیات انسان کامل، قدرت تصرّف و حاکمیّت او بر عوالم است؛ چنانکه گفته‌اند: «الانسانُ الکاملُ الحاکِمُ فی العَوالِمِ کُلِّها».[2] یعنی: انسان کامل، حاکم در همهٔ عوالم است؛ چون هم مصدر و منشأ عوالم بوده و هم جامع همهٔ عوالم است. به این ترتیب، قدرت تصرّف انسان کامل در عوالم با جامعیّت او در ارتباط است. یعنی، «از جهت آن‌که انسان کامل، زبده و خلاصهٔ موجودات است، از اعلی تا به اسفل، مراتبِ انسان کامل است و ملائکهٔ کرّوبیان و روحانیان و عرش و کرسی و سماوات و کواکب، جمله، خادمان انسان کامل‌اند».[3]

---

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، «**نزول وحی**»، صص۶–۷، صص۵–۱۸.

۲. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۶۳.

۳. عزیزالدین نسفی، **الانسان الکامل**، ص ۲۶۹.

از این رو، تمام عالم، مُسخّر و مطیع اوست؛ چنانکه گفته‌اند: «العالَمُ مُسَخّرٌ لَهُ عُلوُهُ و سُفْلُهُ».[۱] یعنی: تمام عالم، چه مراتب عالی آن و چه مراتب سافل آن، همگی مسخّر و فرمانبردار انسان کامل‌اند. البته، این قدرت تصرّف و حاکمیّت انسان کامل در عوالم، «در عرض قدرت ذات اقدس اله نیست؛ بلکه در طول قدرت پروردگار است، زیرا طبق مبحث مظهریّت و کَوْنِ جامع، انسان کامل چیزی جز ظهور اتمّ و جلوهٔ اکمَل حق‌تعالی نیست. به عبارت دیگر، نباید پنداشت که این انسان کاملی که در همهٔ عوالم حکم می‌راند و قدرت دخل و تصرّف دارد، کسی غیر خداست و در عالم دو نیروی مؤثر وجود دارد؛ بلکه باید دانست که انسان کامل، همان ظهور مقیّد شدهٔ حق‌تعالی در مظاهر است و بدین ترتیب، ارادهٔ او، ارادهٔ خدا، دست او، دست خدا و فعل او، فعل خداست».[۲]

زیرا انسان کامل خلیفةالله است؛ چنانکه عارفان نیز گفته‌اند: «فَالْإِنْسَانُ الکاملُ هُوَ خَلِیفَةُ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَی وَ هُوَ الَّذِی یَظْهَرُ فِیهِ الکُلُّ مِنْ حَیْثُ هُوَ کُلٌّ».[۳] یعنی: انسان کامل، خلیفهٔ حقّ است و اوست که کُل، از جهت این‌که کُلّ است، در او نمایان می‌شود. و پدیدار شدن کُل، از جهت اینکه کُلّ است، فقط در کُل امکان‌پذیر است.

بدیهی است که خلیفه، باید تمام صفاتِ مُستَخلِفٌ عَنه(کسی که او را به جانشینی برگزیده) را دارا باشد؛ چون در غیر این صورت، شایستگی خلافت و جانشینی را پیدا نمی‌کند. ابن‌عربی دربارهٔ ضرورت تناسب میان خلیفه و مستخلفٌ عنه می‌گوید: «لابُدَّ للخَلیفَةِ أنْ یَظهَرُ بکُلِّ صُورةٍ یُظهِرُ مَن استَخْلَفَهُ، فلابُدَّ مِنْ إحاطَةِ الخلیفةِ بِجیمعِ الأسماءِ و الصِّفاتِ الإلهیّةِ، التی یَطلبُها العالَمُ الَّذی ولاة عَلَیْهِ الحَقّ

۱. **الفتوحات‌المکّیه**، ج۳، ص۲٦٦.
۲. **آینهٔ روی دوست**، (انسان کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، ص ۳۹۷.
۳. **نقدالنصوص**، ص٦۳.

سبحانَهُ».[1] یعنی: لازم است که خلیفه با تمام صفاتِ کسی که وی را جانشینِ خود قرار داده است، ظاهر شود. پس، خلیفه باید احاطه داشته باشد بر همهٔ اسماء و صفاتِ الهی، بدانگونه که آنها را عالمی طلب می‌کند که خداوند بزرگ، وی را بر آن ولایت داده است.

وی در جای دیگر نیز اهمیّت موصوف بودن خلیفه به تمام صفات مُستخلفٌ عنه را یادآور شده و معتقد است که اصولاً حکمت در آفرینش انسان کامل همین بوده که تمام افعال حق از او سر زند: «ففائِدةُ خلقُ الانسان الکاملِ علی الصورة، لِیَظهَرُ عَنه صُدورُ الأفْعال[2]... فَیُعطِی و یَمْنَعُ و یُعِزُّ و یُذِلُّ و یُحْیی و یُمیتُ و یَضُرُّ و یَنْفَعُ[3]... لابُدَّ مِنْ ذلکَ، فإنَّ اللهَ أعطی الانسانَ الکاملَ حُکمَ الخِلافَةِ و اسمَ الخَلیفةِ».[4]

یعنی: فایدهٔ آفرینشِ انسانِ کامل به صورتِ حق، آن است که افعال حق از او سر زند. از این رو، انسان کامل می‌بخشد، منع می‌کند، عزیز می‌شمارد و خوار می‌گرداند، زنده می‌گرداند و می‌میراند، آسیب می‌رساند و سود می‌دهد... زیرا خداوند به انسان کامل، حکم خلافت و عنوان خلیفه را تفویض فرموده است.

بنابراین، از آنجا که هر خلیفه و جانشینی باید تمام صفاتِ مُستخلفٌ عَنه را داشته باشد تا شایستهٔ مقام خلافت باشد، دربارهٔ خلیفهٔ خداوند نیز همین نکته صادق است و طبیعتاً این خلیفه، موصوف به تمام صفات الهی است که از جملهٔ آنها، صفت حاکمیّت – بر اساس تجلّی اسم «حاکم» الهی– است. از این روست که کارهای الهی از او سر می‌زند و از جملهٔ این کارها، قدرت تصرّف او در عالم است.

---

۱. **الفتوحات المکّیه**، ج۴، ص۳.
۲. همان، ج۳، ص۳۵۶.
۳. همان، ج۲، ص۲۷۲.
۴. همان، ج۳، ص ۲۹۷.

ابن‌عربی در جای دیگری از فتوحات مکیّه از انسان کامل به عنوان نائب حق‌تعالی یاد کرده و می‌گوید: «هُوَ الانسانُ الکاملُ نائِبُ الحَقُّ، الَّذی یَکُونُ الحَقُّ لِسانَهُ و جَمیعُ قواهُ»؛[۱] یعنی: انسان کامل نایب و جانشین خداست و از این رو، خود خداوند، زبان و همهٔ قوای اوست.

این نکته، یعنی معرفی انسان کامل به عنوان نائب حق، در سخن مولوی نیز دیده می‌شود؛ جایی که تمام پیامبران را نائبان حق‌تعالی معرفی کرده و تأکید می‌کند که «نائب»(انسان کامل) باید تمام صفات «مَنوب»(خداوند) را داشته باشد، در غیر این صورت شایستگی نیابت را نخواهد داشت:

چون خدا اندر نیاید در عیان — نایبِ حق‌اند این پیغمبران
نه، غلط گفتم، که نایب با مَنوب — گر دو پنداری قبیح آید نه خوب[۲]

مولوی در اینجا تأکید کرده که پیامبران و اولیای الهی که نایب حق بر روی زمین‌اند و «در اظهار کمال، از حق نیابت می‌کنند، و با مَنوبٌ عَنه که حقیقتِ وجود، یا روشن‌تر بگویم خداست، تفاوتی ندارند».[۳] به عبارت دیگر، نائب باید عیناً مانند مَنوب و مُتّصف به تمام صفات او باشد.

اهمیّت این نکته در آنجاست که اگر نائب را موصوف به تمام صفات منوب ندانیم، اولاً توانایی انجام نیابت و جانشینی را نخواهد داشت، ثانیاً اعمالی که از او سر می‌زند، غیر از اعمال و افعالِ منوب و جدا از او خواهد بود. در این صورت، باید نائبِ حق در عرض او قرار گیرد، یعنی توانایی مستقل داشته باشد. در صورتی‌که نائبان حق‌تعالی، همواره تأکید کرده‌اند که توانایی تصرّف آنها در عالم به اذن و ارادهٔ الهی است. چنانکه در مورد معجزاتی که از پیامبران در قرآن کریم نقل

۱. **الفتوحات المکّیه**، ج۳، ص۲۷۰.
۲. **مثنوی معنوی**، دفتر اول، ابیات ۶۸۰-۶۸۱.
۳. بدیع‌الزّمان فروزانفر، **شرح مثنوی شریف**، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، ج۱، ص۲۷۷.

شده، همواره این نکته را یادآور شده‌اند که ایشان از جانب خود توانایی ندارد و به اذن حق‌تعالی، قدرت تصرّفِ در عالم به آنها داده شده است.[۱]

از این رو، عارفان نیز هرجا که بحث معجزات پیامبران یا کرامات اولیاء الهی مطرح شده، این نکته را یادآور شده‌اند که قدرت ایشان، همان قدرت خداست؛ زیرا آنها وجودی مستقل و جدای از حق‌تعالی ندارند؛ بلکه مظاهرِ او هستند و بنا بر مبحث «یگانگی ظاهر و مظهر» که پیش از این گذشت، تباینی جز مطلق و مقیّد بودن میان ایشان نیست؛ بلکه انسان کامل، به عنوان ظهور تامّ و تمام الهی، فانی در حق و باقی به اوست. بر همین اساس است که مولوی می‌گوید:

دو مگوی و دو مدان و دو مخوان — بنده را در خواجهٔ خود محو دان
خواجه هم در نور خواجه آفرین — فانی است و مرده و مات و دفین
چون جدا بینی ز حق این خواجه را — گم کنی هم متن و هم دیباچه را[۲]

براساس همین یگانگی و عدم مباینت است که حق‌تعالی دستِ حضرت رسول(ص) را دستِ خویش خوانده و می‌فرماید: «مَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ اللَّهَ رَمَی».[۳] مولوی نیز می‌گوید:

دستِ او را حق چو دستِ خویش خواند — تا یَدُالله فَوقَ اَیدیهم براند
دستِ حق، میرانَدَش زنده‌ش کند — زنده چه‌بْوَد؟ جانِ پاینده‌ش کند[٤]

---

۱. موارد ذکر شده در قرآن دربارهٔ قدرت تصرّفِ پیامبران الهی در عالم، همچون زنده شدن مردگان توسط حضرت عیسی(ع)، شفا یافتن بیماران توسط ایشان، ساختن پرنده از گِل و دمیدن در آن و زنده شدن آن، همچنین زنده شدن پرندگان به امر ابراهیم(ع)، تبدیل شدن چوب به اژدها، توسط حضرت موسی(ع)، توانایی حضرت داوود(ع) در نرم کردن و شکل دادن آهن با دست، تسلّط و فرمانروایی سلیمان(ع) بر جن و انس، سخن گفتن او با پرندگان و اطاعت آنها از او و دهها مورد دیگر که در قرآن ذکر شده، همگی نشان‌دهندهٔ این نکته هستند که ولایت تکوینی انسان کامل و قدرت تصرّف او در عالم، مورد تأئید حق‌تعالی در قرآن کریم است.

۲. **مثنوی معنوی**، دفتر ششم، ابیات۳۲٤۷–۳۲٤۹.

۳. **قرآن مجید**، سوره انفال(۸)، آیه ۱۷. (هنگامی که به سوی دشمنان تیر پرتاب کردی، تو پرتاب نکردی، بلکه خدا پرتاب کرد).

٤. **مثنوی معنوی**، دفتر اوّل، ابیات ۲۹۸۲–۲۹۸۳.

به این ترتیب، براساس برهان خلیفة الهی، لازم است که انسان کامل، قدرت تصرّف در عالم نیز داشته باشد تا بتواند وظیفهٔ خلافت را به نحو احسن به انجام برساند.

حاکمیّت انسان کامل بر عوالم و قدرت تصرّف او در آنها از طریق بحث مظهریت نیز قابل اثبات است، زیرا انسان کامل، مظهر اسم جامع «الله» است و از آنجا که اسم «الله»، جامع تمام اسماء الهی است، مظهر او نیز جامع ظهورات تمام اسماء الهی خواهد بود. بنابراین، طبیعی است که انسان کامل، مظهریت اسماء «حاکم» و «مَلِک» را نیز داراست و از همین روست که او را پادشاه عوالم خوانده‌اند، زیرا اسم «الله» خود حاکم بر سایر اسماء و متصرّف در آنهاست. چنانکه گفته‌اند: «اللَّهُ الْمُحِيطُ الحاكِمُ عَلی سَائِرِ الْأَسْمَاءِ».[1] یعنی: اسم «الله» محیط و حاکم بر سایر اسمای الهی است. بنابراین، مظهر آن، یعنی انسان کامل نیز، حاکم و متصرّف در همهٔ عوالم است که مظاهرِ اسماء الهی‌اند.

براساس همین مظهریت تامّ است که اسماء را همچون قوای انسان کامل ذکر کرده و معتقدند که انسان کامل از طریق همین قوا در عالم تدبیر و تصرّف می‌کند: «الاِنْسانُ الكامِلُ يُدَبِّرُ أمْرَ العالَمِ و يَتَصَرَّف فيهِ بِواسِطَةِ الأَسْماءِ الالهِيَّة».[2] یعنی: انسان کامل، امور عالم را تدبیر می‌کند و به واسطهٔ اسماء الهی در آن تصرّف می‌نماید.

زیرا انسان کامل مظهر «الله» است و «الله اسم اعظم است که جامع همهٔ اسماء است و نعوت، لاجرم مظهر او نیز کلّیه باشد. پس، هر کمالی که اسماء راست تحت کمال اوست و ظهور هر مظهری به کلمهٔ او».[3] بنابراین، از آنجا که الله اسم اعظم

---

۱. **الفتوحات المکیّه**، ج ۳، ص ٥٠٤.

۲. **نقدالنصوص**، ص ۸۹.

۳. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۲، ص۷۷٤.

است و سرور همهٔ اسماست، انسان کامل نیز که مظهر اوست، سرور و پادشاه عـالم و مُتصرِّف در آن است:

اسـم اعظـم جـامع ذات و صـفات   **روح اعظـم، پادشـاه کائنـات**[۱]

اسـم اعظـم، پادشـاهِ عـالَم اسـت   **لحظـه‌ای بـی‌صـاحب اعظـم مبـاش**[۲]

حاکمیت انسان کامل و تصرّف او در عوالم به این دلیل است که «وجود انسـان کامل، ظرف همهٔ حقایق و خزاین اسماء اللّه است، و این اسماء اللّه، اعیـان حقـایق نوریهٔ دارِ هستی‌اند، نه اسمای لفظی؛ لاجرم صاحب این مقام، دارای ولایت تکوینی است که مفاتیح غیب، یعنی همان حقایق نوریه، در دست اوست و می‌تواند با اذن و مشیّت الهی، تصرّف در کائنات کند».[۳]

شاعران عارف نیز، بر همین اساس، انسان کامل را شاه و سلطان عالم خوانده و گفته‌اند:

تویی *شـاه* و همـه آفـاق، خیـل‌انـد   **تویی اصـل و همـه عـالم، طفیـل‌انـد**[٤]

و در جای دیگر:

تـویی *سـلطان مطلـق* در دو عـالم   **که خط دادندت انس و جن به خوشّـی**[۵]

سنایی نیز انسان کامل را پادشاهِ جهـان نامیـده کـه راهنمـای طریـق حـق نیـز هست:

***پادشـاه* بـر جهـان آدم، اوسـت**   **راهبـر سـوی مُلْـک اعظـم، اوسـت**[٦]

عراقی نیز گوید:

***پادشـاهِ* دیـار جـود و وجـود**   **مقصـدِ علـم و عـالمِ مقصـود**

---

۱. **دیوان شاه نعمت الله ولی**، ص ۹۳۲.

۲. همان، ص ٤۸٤.

۳. **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، صص۱٦۵-۱٦٦.

٤. **اسرارنامه**، ص ۹٤.

۵. **دیوان عطار**، ص۸٤۱.

٦. **حدیقةالحقیقه**، ص ۱۹۲.

خواجـهٔ بارگــاهِ کَــوْنین اوســت　　　ســالکِ راهِ «قــابَ قوسَــین» اوســت[۱]

از این رو، تمام عناصر عالم به منزلهٔ لشکریانِ انسان کامل و در خدمت اویند:

در زمین و آسمان، لشکر تـو راسـت　　　جسم و جان و جزو و کُل،یکسر تو راست[۲]

از جملهٔ این لشکریان که فرمانبردار اویند، چهار عنصر و هفت فلک‌اند:

هم چهـارگهر، چـاکر دربـان توانـد　　　هم هفت فلـک، حلقـهٔ ایـوان توانـد[۳]

البته این فرمانروایی، منحصر در عالم مُلک نیست؛ بلکه او مـدبّر و مسـلّط بـر عوالم دیگر نیز هست:

جملـــهٔ ارواح در تــــدبیرِ اوســـت　　　جملـهٔ اشـباح هـم در تیـرِ اوسـت[٤]

این دایرهٔ تصرّف تا جایی اسـت کـه همـهٔ عـالم از مکـان تـا لامکـان را دربـر می‌گیرد:

بـــل مکـــان و لامکـــان در حکـــمِ او　　　همچو در حکـمِ بهشـتی، چـار جـو[٥]

به این ترتیـب، عارفـان، تمـام عـوالم را فرمـانبردار انسـان کامـل مـی‌داننـد و تأکیـد مـی‌کننـد کـه «حقـایِقُ الْعَـوَالِمِ وَ أعْیَانِهَـا رعَایَـا لَـهُ وَ هُـوَ خلیفـةٌ عَلَیْهَـا».[٦] یعنـی: حقـایق عـوالم و اعیـان آنهـا همگـی رعایـای انسـان کامـل و فرمـانبردار اویند و او پادشـاه عـوالم و متصـرّف در آنهاسـت. «پـس هـیچ معنـی‌ای از معـانی، از باطن به ظاهر بیرون نیایـد، مگـر بـه حکـم او؛ و هـیچ چیـز از ظـاهر بـه بـاطن در نیاید مگر به امر او».[۷]

---

۱. **دیوان عراقی، عشاق‌نامه**، ص ۳۳۰.

۲. **مصیبت‌نامه**، ص۳٥٤.

۳. **مختارنامه**، ص۸۸.

٤. **مثنوی معنوی**، دفتر چهارم، بیت٤۰۱.

٥. همان، دفتر اوّل، بیت۱٥۹۱.

٦. **نقدالنصوص**، ص ۸۹.

۷. همان، ص ۹۰.

در بحث از مصداق‌های انسان کامل و کاربرد اصطلاح «پادشاه» دربارهٔ آنها، نخستین مصداق، وجود مبارک حضرت رسول(ص) است که در وصف ایشان گفته‌اند: «حَقِیقَةُ مُحَمَّدٍ- صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ- ... سَیِّدُ الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ».[1] یعنی: حقیقت محمّد که درود و سلام خدا بر او باد، سرور تمام عالم است. سنایی نیز ایشان را «سرور دو جهان» و «کارساز حشر و نشر» نامیده و می‌گوید:

مهتر اولاد آدم، خواجهٔ هر دو جهان   آنکه یزدانش امامت داد بر کلّ امم...
سرور هر دو جهان و کارسازِ حشر و نشر   آفتابِ دین، محمّد، سیّد عالی همم[2]

عطار نیز حضرت رسول اکرم(ص) را «خواجهٔ کَوْنین» و «سلطان» عالم دانسته و می‌گوید:

خواجهٔ کَوْنین و سلطان همه   آفتاب جان و ایمان همه
صاحب معراج و صدر کاینات   سایهٔ حق، خواجهٔ خورشید ذات[3]

از تعبیر «صاحب معراج» می‌توان دانست که عطار، وجود مبارک حضرت رسول اکرم(ص) را به عنوان مصداق انسان کامل و پادشاه جزء و کل ذکر کرده است:

محمّد، آنکه نور جسم و جان است   گزین و مهتر پیغامبران است
حبیبِ خالقِ بی‌چونِ اکبر   درون جزو و کُل، او شاه و سرور[4]

عراقی نیز در تأئید همین مطلب، حضرت محمّد(ص) را «شاهنشاه» و «میر»[5] عوالم و خواجهٔ بارگاه کَوْنین خوانده است:

خواجهٔ بارگاهِ کَوْنین اوست   سالکِ راهِ «قابَ قوسَین» اوست

---

۱. **الفتوحات‌المکیّه**، ج ۱، ص ۱۱۹.
۲. **دیوان سنایی**، صص ٣٦٤ – ٣٦٥.
۳. **منطق‌الطیر**، ص ٢٤٤.
٤. **الهی‌نامه**، ص ۱۱۷.
۵. **دیوان عراقی**، ص ۸۲.

چــاکرش آفتــاب و بنــده ســهیل روی او «والضُّـحی» و مـو «والّلیـل»[۱]

شاعران عارف و خصوصاً عارفـان شـیعی، براسـاس یگـانگی جـان حضـرت محمّد(ص) و حضرت علی(ع)، مقـام خلافـت و پادشـاهی را در وصـف حضـرت علی(ع) نیز صادق دانسته‌اند:

سـلطان سـریر لامکـان اسـت علـی مولا و امیر انس و جان است علـی
آگـه ز علـوم «کُـن فکـان» شـیر خـدا ممدوحِ همه خلق جهان است علـی[۲]

زیرا حقیقت محمّدی و حقیقت علوی یک نور واحدند؛ چنانکه عطـار نیـز در الهی‌نامه به این نکته اشاره کرده است:

پیمبـر گفـت: چـون نـور دو دیـده زیـک نـوریم هـر دو آفریـده
علی چون با نبی باشـد ز یـک نـور یکـی باشـند هـر دو، از دویـی دور[۳]

از این نظر، انسان کامل علوی نیز شهنشاهی است که هم ملائـک لشـکریان او هستند و هم افلاک و چهارعنصر و شش جهت مسخر اویند؛ چنانکه صغیر اصفهانی می‌گوید:

شهنشـاها تـویی کِـت بیـنم انـدر حیطـهٔ قـدرت
مسخّر شش جهت هم پنج حس هم چار ارکـان را[٤]
شهی کز رفعت و شوکت، بُوَد او را پی خدمت
فلک چاکر، مَلَک لشکر، علیٌ هو علیٌ حـق[٥]

علّت این حاکمیّت و تصرّف نیز آن است که «انسان کاملِ معصوم، مظهـر اسـم مبارک *الله* است، اسم الله، مستجمع جمیع صفات کمالی است. اسـم الله، کعبـهٔ همـهٔ

---

۱. همان، **عشاق‌نامه**، ص ۳۳۰.
۲. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص٤۷۰. صغیر در این باب اشعار فراوانی دارد، برای دیدن آنهـا ر.ک بـه دیـوان اشـعار صفحات: ٤۰، ٤۱، ٤۹، ٥۲، ٥٤، ٦۱، ٦۲، ٦٤، ۷۱، ۷۸، ۸۳، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹٤، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱٦، ۱۳۰، ۱۳٦، ۱٤٥.
۳. **الهی نامه**، ص۱۲۷.
٤. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۲۲.
٥. همان، ص۱۰٦.

اسمای حسنای الهی است و انسان کاملی که مظهر اسم الله است، او نیز کعبه و قبلهٔ همهٔ مظاهر است».[۱]

نکته‌ای که عارفان همواره متذکّر آن شده‌اند این است که حاکمیت و تصرّف انسان کامل در عوالم، به اذن الهی است و انسان کامل در عبودیت حق‌تعالی در نهایت درجه است و از آنجا که «الْعُبُودِیَّةُ جَوْهَرٌ کُنْهُهَا الرُّبُوبِیَّة»[۲] یعنی: عبودیت جوهری است که نهایت آن، ربوبیت است، و براساس حدیث «قرب نوافل» و همچنین حدیث قدسی که خدا می‌فرماید: «یَا بْنَ آدَمَ! أطِعْنِی حَتّی أجْعَلْکَ مثلی»،[۳] یعنی: ای بندهٔ من، از من اطاعت کن تا تو را مثل خود قرار دهم؛ همین عبودیّت تامّ است که انسان کامل را به مرتبهٔ حاکمیّت و فرمان دادن رسانده است.

به این ترتیب، انسان کامل در عین اینکه فرمانبر حق‌تعالی است، به اذن خدا، فرماندهٔ عالم هستی نیز هست:

فرمانبر خدای احد آن که می‌دهد　　　فرمان به هفت اختر و نُه آسمان علی است[۴]

زیرا حضرت علی(ع) به عنوان انسان کامل علوی، فانی در حق و باقی به اوست؛ بنابراین، قول و فعل او، تجلّی و ظهور قدرت حق است؛ چنانکه جامی می‌گوید:

بوده از غایتِ فتوّتِ خویش　　　خالی از حولِ خویش و قوّتِ خویش

---

۱. سیّدعلی طباطبایی، **انسان کامل و معرفت امام و امامت در کلمات دُرَربار حضرت ثامن‌الحجج علی بن موسی‌الرضا(ع)**، چاپ سوم، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۹۱، ص۳۱۵.

۲. امام صادق(ع)، **مصباح الشریعة**، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ه.ق، ص۷.

۳. سید محمّد حسین حسینی طهرانی، **الله شناسی**، چاپ چهارم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۶ه.ق، ج۲، ص۸۶؛ **ارشاد القلوب**، ج۱، ص۷۵؛ **بحارالانوار**، ج۹۰، ص۳۷۶: «یَا ابْنَ آدَمَ أَنَا حَیٌّ لَا أَمُوتُ أَطِعْنِی فِیمَا أَمَرْتُکَ أَجْعَلْکَ حَیّاً لَا تَمُوتُ یَا ابْنَ آدَمَ أَنَا أَقُولُ لِلشَّیْءِ کُنْ فَیَکُونُ. أَطِعْنِی فِیمَا أَمَرْتُکَ أَجْعَلْکَ تَقُولُ لِلشَّیْءِ کُنْ فَیَکُون»(ای فرزند آدم، من زنده‌ام و هرگز نمی‌میرم و به آنچه تو را امر کردم، عمل کن، تا تو را زنده (واقعی) گردانم وهرگز نمیری. ای فرزند آدم، هر گاه به چیزی بگویم: باش، بود می‌گردد، پس به دستورات عمل کن، تا تو را به آن حد برسانم که بگویی: باش، و بوده باشد!)

۴. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص ۳۸.

قـــوّت و فعـــلِ حـــق از او زده ســـر　　　کنـــــده بــــی‌خویشــــتن درِ خیبـــــر
خــود چــه خیبــر کــه چنبــرِ گــردون　　　پــیش آن دســت و پنجــه بــود زبــون...
در جهــان شــاه و رهبــری چــو علــی　　　گــر کســی ســر کشــد، زهــی دغلــی![1]

در متون اهل حق نیز، بر قدرت تصرّف انسان کامل علوی در عوالم تأکید شده و از حضرت علی(ع) با عناوینی چـون «شهنشـاه عـالم»، «شـاهِ عـرش و افـلاک» و «پادشاه بحر و بیم» یاد شده است. از آن جمله در دیوان گوره آمده است:

یا شاه بحر و بیم، یا شــاه بحــر و بــیم[2]　　　**خواجای چوار و هشت، بینای بحر و بــیم**[3]

یعنی: ای پادشاه دریا و خشکی، ای سرور چهـار و هشـت(دوازده امـام) و ای آگاه و بینا بر دریا و خشکی(همهٔ عالم).

نوروز نیز، در وصف حضرت علی(ع) به عنوان مصداق بارز انسـان کامـل، بـا عناوینی چون «پیرکامل» و «شاه عالی‌نسب» یاد کرده، می‌گوید:

ای پیرکامــــل صــــاحب زمانــــه　　　ای غـــوّاص بحـــر صـــرّافِ دانَـــه
امیـــــر عـــــرب، امیـــــر عـــــرب　　　امیـــر الامـــرای عالیجـــای عـــرب
والــی والا شــأن، شــای عــالی نســب　　　طلســـم هفتـــاد دو گـــروه مـــذهب
امیـــر عمـــران، امیـــر عمـــران　　　زاینـــدهٔ ظـــاهر حـــروف قـــرآن[4]

یعنی: (ای علی) ای پیر کامل که صاحب زمانه‌ای، تـو غـوّاص دریـای الهـی و ارزشمندترین گوهر این دریایی. ای امیر امیرانِ عالی مرتبهٔ عرب، تو والی والاشأن و شاهِ عالی نسبی که طلسمِ هفتاد و دو مذهب بـه دسـت توسـت. ای علـی، ای پسـرِ عِمران، تو آگاه بر اسرار حروف قرآنی.

---

۱. **هفت اورنگ**، سلسلةالذهب، صص ۵۱-۵۲.
۲. بیم: خشکی (حسینی، **دیوان گوره**، پاورقی ص۲۲۸)
۳. **دیوان گورَه**، ص ۲۲۸.
٤. **دفتر نوروز سورانی**، صص ۱۹۱- ۱۹۳.

ملانیازه نیز حضرت علی(ع) را «والی ملک ولایت» و «شهنشاه عـالم» دانسـته، می‌گوید:

والـــی ولایـــت، عـــالم پنـــا هِـــی   امیـــر عـــرب، شـــای شهنشـــا هِـــی[1]

یعنی: ای امیر عرب و ای پادشاه و شهنشاهِ عالم، تو والیِ ملک ولایت و پشـت و پناه عالم هستی.

ترکمیر نیز در بیان ولایت تکوینی و قدرت تصرّف حضرت علی(ع) در عـوالم ایشان را «پادشاه عرش و افلاک» دانسته، می‌گوید:

امیـــر عمـــران شـــای عـــرش و افـــلاک   فراشـــۀ رو فـــرش عـــرش تابنـــاک

قـــاهرُ العَـــدو، حـــلِّ مشـــکلات   نـــه ارض و ســـما، نـــاجی رای نجـــات

سو سلسبیل بخش، ساقی صـاحب جـام   قســـمت کننـــده رزق صـــبح و شـــام[2]

یعنی: ای علی، ای پسرِ عِمران، تو پادشاه عرش و افلاکی. تو بر دشمنان چیره و پیروزی. حلّ مشکلات عالم به دست توسـت و نجـات‌دهنـدۀ همگـان در زمـین و آسمان، تو هستی. تو در آخرت قسمت‌کنندۀ شرابِ سلسبیل کـوثر و صـاحبِ جـام حقّانی هستی، اکنون نیز قسمت‌کنندۀ روزی صبح و شام، تو هستی.

ترکمیر در این ابیات نشان داده که حاکمیت حضـرت علـی(ع) در عـوالم را از جهت مظهریّت تام ایشان می‌داند؛ زیرا انسان کامل علوی را نه تنها پادشاه و حـاکم بر عوالم ذکر کـرده، بلکـه بـا عنـاوینی چـون نجـات‌دهنـده و حـلال مشـکلات و قسمت‌کنندۀ روزی نیز از ایشان یاد کرده است. بنابراین، ترکمیر، حضرت علی(ع) را به عنوان مظهر اتمّ الهی، مظهر اسماء دیگری چون «ناجی» و «رازق» نیز می‌داند.

همین امر نشان می‌دهد که حاکمیت ایشان بر عوالم را نیز به دلیل مظهراللّهـی ایشان می‌داند. البته ترکمیر به صورت آشکارتری نیز به بیان ایـن مطلـب پرداختـه و

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۳.

۲. **دیوان ترکمیر**، صص ۱۶۲–۱۶۳.

معتقد است که تصرّف و حاکمیّت حضرت علی(ع) در عالم به دلیل آن است که ایشان خلیفهٔ خدا در عوالم است. ترکمیر از خلیفة‌اللّهی ایشان با عنوان «وکیل کَوْنین» یاد کرده است:

غیب‌دانِ خالق، دانای کُلِّ شیء — ساقی جرعه بخش حوضِ کوثر می
وکیل کَوْنین کُلّ کارخانه — ولیِّ واحد، یکتای یگانه
و رو عرض آگای بحر بی‌چونی — نه عنداللهِ علم، علم لَدُنّی
کشف کُنتُ کَنز،[1] الف یک دونی — با خبر ژَ سرّ پردهٔ غیب تونی[2]

یعنی: ای ساقی جرعه‌بخش از حوضِ کوثر الهی، تو بر همه چیز آگاهی داری و اسرار غیبی خالق یکتا را می‌دانی. تو وکیل خداوند در تمام عوالم هستی. تو ولیِ خداوندِ واحد و یکتایی. تو از طریق علم لَدنّی، در روی زمین از دریای ذاتِ خداوندِ بی‌چون آگاهی. تو مظهر حدیث «کُنتُ کَنز» هستی. تو صاحب هزار و یک جلوه‌ای و از اسرار الهی که در پردهٔ غیب است، آگاهی.

ترکمیر در این ابیات، ابتدا مقام خلیفة‌اللّهی انسان کامل علوی را بیان کرده و معتقد است که این مظهر، آشکارکنندهٔ حدیث «کُنتُ کَنز» است که در آن خداوند، خود را گنجی پنهان معرفی کرده که میل به آشکار شدن داشته و از این جهت، آفریدگان را پدید آورده است. ارتباط میان انسان کامل با حدیث «کُنتُ کَنز» از آن جهت است که انسان کامل، مظهر تامّ حق‌تعالی و تجلّی‌گاه تمام اسماء و صفات الهی است، بنابراین، گنج پنهان ذات از طریق او آشکار شده و مقصود پروردگار از

---

۱. اشاره به حدیث قدسی: «کُنتُ کَنزاً مَخفِیّاً فَأحبَبتُ أن اُعرَفَ فَخَلَقتُ الخَلقَ لِکَی اُعرَفَ». یعنی: من گنجی پنهان بودم. دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم. (رفیع‌الدین محمد بن محمد مؤمن جیلانی، **الذریعة إلی حافظ الشریعة (شرح اصول الکافی جیلانی)**، تصحیح محمد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۷، ج۱، ص۴۲۱؛ **بحارالانوار**، ج ۸٤، صص ۱۹۹، ۳٤٤).
۲. **دیوان ترکمیر**، ص ۱٦۱.

آفرینش حاصل شده است. به دلیل همین خصوصیت است که انسان کامل را هدف و علّت غایی آفرینش نیز دانسته‌اند.

از سوی دیگر، تنها انسان کامل است که به جهت داشتن علم لَدُنّی در عالم مُلک و در جامۀ بشری در زمین، از ذاتِ بی‌چون حق‌تعالی آگاهی دارد؛ زیرا او مظهر اسم اعظم «الله» است. پس، طبیعی است که مظهر اسم «علیم» نیز باشد. از این جهت، هیچ‌کس مانند او به ذات و صفات الهی آگاهی ندارد؛ چون علم او از نوع علم لدنّی است و چنان است که گویی پروردگار به خود علم داشته باشد؛ چرا که انسان کامل به عنوان مظهر حق‌تعالی، وجودی جدا و متباین با حق نیست و تفاوت این دو تنها در اطلاق و تقیید است؛ چنانکه بحث آن در اتّحاد ظاهر و مظهر گذشت.

اعتقاد به علم لَدُنّی انسان کامل علوی و آگاهی او بر همۀ عوالم، نکته‌ای است که سایر عارفان نیز به آن اذعان داشته‌اند:

ممدوحِ همه خلق جهان است علی[1] **آگه ز علوم «کُن فکان» شیر خدا**

این استدلال عارفان، مبتنی بر روایت‌های فراوانی است. از جمله روایتی از حضرت رسول اکرم(ص)، زمانی که آیۀ «کلَّ شَیْءٍ أَحْصَیْنَاهُ فِی إِمَامٍ مُبِینٍ»[2] نازل شده بود و اصحاب دربارۀ امام مبین از ایشان پرسیدند و ایشان، حضرت علی(ع) را به عنوان امام مبین معرفی کردند که علم همه چیز در اوست و فرمودند: «إِنَّهُ الْإِمَامُ الَّذِی أَحْصَیاللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی فِیهِ عِلْمَ کُلِّ شَیْءٍ».[3] یعنی: بی‌تردید او(علی)، امامی است که خداوند علم همه چیز را در او احصا فرموده است.

---

۱. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۴۷۰.

۲. **قرآن مجید**، سوره یس(۳٦)، آیه۱۲. (در لوح محفوظ و روشن خدا (یا قلب امام خلیفةاللّه) همه چیز را به شماره آورده‌ایم).(ترجمه الهی قمشه‌ای)

۳. شیخ صدوق، **معانی‌الأخبار**، ص۹۵.

محقّقان عرفان در شرح این آیه، علّت، امام مبین بودن انسان کامل را اتّحاد وجودی او با نَفَس رحمان دانسته و گفته‌اند: «انسان کامل به حسب عروج و صعودش و به حسب اعتلای وجودی و ارتقای ذاتی‌اش، به حدّی از کمال می‌رسد که با نَفَس رحمانی و صادر نخستین، اتحاد وجودی پیدا می‌کند، و چون تمام کلمات نوریهٔ وجودیّه بر آن رقّ منشور نظام هستی متنقش‌اند و شئون اویند و از او جدایی ندارند، وقتی با او اتحاد وجودی پیدا کرد، همهٔ آن کلمات وجودی شئون این انسان متعالی می‌شوند... دربارهٔ این انسان کامل است که واقعیت آن *وَ كُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِى إِمَامٍ مُبِين*، خودش امام مبین است، خودش کتاب مکنون است، ام‌الکتاب، کتاب محو و اثبات، در مقام جمع‌اش می‌شود قرآن و در مقام تفصیل می‌شود فرقان».[1]

علاوه بر این، احادیثی از خود حضرت علی(ع) نیز در اثبات علم لدنّی ایشان آمده است؛ چنانکه در جایی از همگان خواسته‌اند تا هرچه می‌خواهند از ایشان بپرسند: «سَلُونِی قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِی فَلَأَنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّی بِطُرُقِ الْأَرْض...».[2] یعنی: آنچه می‌خواهید از من بپرسید، پیش از آن که مرا نیابید. من راه‌های آسمان را بهتر از راه‌های زمین می‌شناسم. همین امر نشان‌دهندهٔ علم و آگاهی الهی ایشان نسبت به امور است که چنان گسترده است که نمی‌شود بر آن افزود؛ چنانکه فرمودند: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِيناً».[3] یعنی: اگر حجاب‌ها و پرده‌ها کنار رود، بر یقین من افزوده نمی‌شود.

در بیان همین علم الهی حضرت علی(ع) است که صغیر اصفهانی می‌گوید:

---

۱. سیّدعلی طباطبایی، **انسان کامل و معرفت امام و امامت در کلمات دُرَربار حضرت ثامن‌الحجج علی بن موسی‌الرضا(ع)**، ص۳۱۳.

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبه۱۸۹، ص ۲۸۰.

۳. حسن‌بن‌ابی‌الحسن دیلمی، **ارشاد القلوب**، ج۲، ص۲۱۲.

گویندهٔ «سَلُونی» و قائل به «لَـوْ کُشِـف»　　عالِم به هر ضمیر، شـه غیـب دان، علـی اسـت[۱]

وی همچنین با توجّه دادن به معنای «امام مبین» در آیـهٔ ۱۲ سـوره یاسـین، بـه همین علم بی‌نهایت ایشان اشاره کرده و چنین می‌سراید:

عـالمِ ایجـاد از اعلـی و اسـفل بـیش و کـم　　هسـت ز اسـما ظـاهر و او مظهـرِ اسماسـتی
شیء در علم است و اندر اوست علمِ کُـلِّ شَـیء　　انـدر ایـن معنـی، دلـیلم نـصِ احصیناسـتی[۲]

در متون اهل حق نیز، نمونه‌های بسیاری از ولایـت تکـوینی و تصـرّف انسـان کامل علوی در عالم امکان بیان شده و معتقدند که تمام عـالم، مسـخّر و فرمـانبردار اوست؛ چنانکه در کلام هفت‌تن از دیوان گورَه آمده است:

بی شک و گمان، بی چَنو و بی چیون ...　　مسـخّر کـردن آسـمان زمـین[۳]

یعنی: بدون هیچ شک و تردیدی، آسمان و زمین، همگـی مسـخّر و فرمـانبردار اوست.

سپس نمونه‌هایی از این فرمانبرداری ذکر شده است. از آن جمله در کلام شـیخ امیر آمده که دریا به اشارهٔ انسان کامل علوی، ساکن شده و گـردش افـلاک و عـالمِ مُلک نیز در حکم اوست. وی در این‌باره می‌گوید:

دریـا کـردن لنـگ، دریـا کـردن لنـگ　　شاخهٔ شـای مـردان، دریـا کـردن لنـگ
علـی بـی گـردش چـه بَـر تـا وَ بـار　　قـاف تـا قـاف جهـان، یمـین و یسـار[٤]

یعنی: اشارهٔ شاه مردان، دریا را ساکن کـرد. علّـت گـردش و برپـایی عـالم، از خشکی گرفته تا دریا، و سراسر جهان از چپ و راست، وجود علی(ع) است.

نمونهٔ دیگر تصرّفات، زمانی است که حضرت علی(ع)، جهت برپا داشتنِ نماز، خورشید را از مغرب بازگردانده است. ملانیازه در بیان این کرامت می‌گوید:

---

۱. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۳۹.
۲. همان، ص۱۰۲.
۳. **دیوان گورَه**، کلام هفت‌تن، ص ۱٤۷.
٤. **دیوان شیخ امیر**، ص ۸.

چـرخ تـاوَ تـاو خـور ژَ سـما هِـی　　　پـی دسـتور نمـاز کـردین احیـا هِـی[1]

یعنی: تو همان کسی هستی که خورشید را برای برپا داشتن فریضهٔ نماز، دوباره به وسط آسمان برگرداندی.

ردُّ الشّمس، به معنای باز گرداندن خورشید است. و این اتّفاق، حداقل دو بار به قدرت باطنی حضرت علی(ع) واقع شده است. یکی در زمان حیات رسول خـدا در کَراع الغمیم(ناحیه‌ای بین مکه و مدینه)، و دیگر بعد از رحلت آن حضرت در بابـل. علّامه تهرانی، به طور مفصّل، اسناد روایی و تاریخی این کرامت‌ها را در کتاب «امام شناسی» ذکر کرده است.[2] همچنین علّامه امینی، در جلد سوم «الغدیر»، دربارهٔ حدیث ردُّ الشّمس و جواب منکرین و بیان روات این حدیث از اعلام علما، بحـث کـرده و می‌گوید که بزرگان از اعلام که این حدیث را روایت کرده‌اند، چهل و سه نفرند.[3]

از آنجا که حضرت علی(ع) به عنوان انسان کامل علوی، مظهر اتمّ حق‌تعـالی و فانی و باقی در اوست، بنابراین حکم او، حکمِ خداست و طبیعی است که خورشـید نیز به عنوان یکی از مخلوقات حق‌تعالی، فرمانبردار اوسـت. ایـن کرامـت حضـرت علی(ع) در سخن بسیاری عارفان از سنّی و شـیعه، بیـان شـده اسـت. از آن جملـه، سنایی در بیان عظمت وجودی حضرت علی(ع) به همین کرامت ردّ الشّمس اشـاره کرده و می‌گوید:

قـوّت حسـرتش ز فـوت نمـاز　　　داشـته چـرخ را ز گشـتن بـاز
تـا دگـر بـاره برنشـاند بـه زیـن　　　خسـرو چـرخ را تهمـتن دیـن[4]

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۳.

۲. ر.ک: سید محمّد حسین حسینی طهرانی، **امام شناسی**، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۱۸ه.ق، ج٤، صص ٤۰–٤٦

۳. ر.ک: عبدالحسین امینی نجفی، **الغدیر**، ترجمه زین‌العابدین قربانی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه بـزرگ اسـلامی، ۱۳٥٦، ج۳، صص ۱۲٦–۱٤۲.

٤. **حدیقةالحقیقه**، ص۲٥۱.

همین مطلب را صغیر اصفهانی نیز در بیان قدرت تصرّفِ انسان کامل علوی در عالم چنین بیان کرده است:

رجعت ار دادش زِ مغرب نی عجب، کان شاه را
همچو گویی پیش پای اختیار است آفتاب[۱]**...**
... خواست بدانند خلق که چرخ در دست اوست
ز مغرب آورد باز به جای ظهر آفتاب[۲]

جیحون یزدی نیز با اشاره‌ای به این کرامت حضرت علی(ع)، توضیح می‌دهد که قدرت انسان کامل بیش از اینهاست و بازگرداندن خورشید، در برابر عظمت وجودی انسان کامل، چیز مهمّی به حساب نمی‌آید:

رخشد چو مَهچهٔ عَلَمِ اقتدار تو   بر ردِّ شمس کی کند ادراک اکتفا؟[۳]

از دیگر نمونه‌های ولایت تکوینی که در متون اهل حق در شأن حضرت علی(ع) بیان شده، یاری رساندن ایشان به پیامبران پیشین است. این مطلب نیز مستند به حدیثی از خود حضرت علی (ع) است که فرمودند: «کُنتُ مَعَ جَمیعِ الأنبیاءِ سِرّاً و مَعَ الخاتَمِ(ص) جَهراً».[۴] یعنی: من با همهٔ پیامبران به صورت سرّی بودم و با خاتم پیامبران به صورت آشکارا همراهم. همچنین در جای دیگر فرمودند: «کُنتُ مَعَ الأنبیاءِ باطِناً و مَعَ رَسولِ‌اللهِ ظاهِراً»،[۵] یعنی: من با انبیاء به صورت باطنی بودم و با رسول خدا(محمّد) به صورت ظاهری همراهم.

---

۱. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۲۷.
۲. همان، ص۱۱۸.
۳. **دیوان جیحون یزدی**، ص۱۹.
٤. ملا هادی سبزواری، **شرح دعاء الصباح**، ص۱۲۱.
۵. **مصباح الهدایة إلی‌الخلافة و الولایة**، ص۸٤؛ سیّد نعمت‌الله جزایری، **قصص الانبیاء**، ص۱۰۵.

از حضرت رسول اکرم(ص) نیز نقل شده که در این باره فرمودند: «یا علیُّ کُنتَ مَعَ الأنبیاءِ سِرّاً و صِرْتَ مَعی جَهْراً»،[1] یعنی: ای علی، تو با همهٔ انبیاء به صورت سرّی بودی و با من آشکارا شدی. در جای دیگر نیز فرمودند: «بُعِثَ عَلیٌّ مَعَ کُلِّ نَبیٍّ سِرّاً، و مَعی جَهراً»،[2] یعنی: علی با همهٔ انبیاء به صورت سرّی مبعوث شد و با من به صورت آشکار. همچنین روایات فراوان دیگری، در منابع حدیثی شیعی، در این زمینه وجود دارد که دلالت بر یاری حضرت علی(ع) به سایر انبیاء دارد.[3]

همین نکته نشان می‌دهد که منظور سرایندگان اهل حق از توصیف حضرت علی(ع) به این صورت، حقیقت وجودی ایشان به عنوان مظهر تامّ و تمام الهی است، چنانکه موارد دیگر هم مؤید همین مطلب است. از آن جمله، ملانیازه در وصف حضرت علی(ع) می‌گوید:

ارشد اشیاء راهنمای را هِی   نجات دهندهٔ یوسف و چا هِی[4]

یعنی: ای علی، تو ارشد موجودات و راهنمای راه هستی، تو نجات‌دهندهٔ یوسف از چاهی.

در گفتار مراد نیز در این رابطه آمده است:

یا نوازندەی لالای لَو کُشف   یا قبلەی حاجات، پادشای نجف
یا استاد علم اَخی و باطن   اَو چنی احمد سَران و یک تن
یا یونس نَه بطن ماهی یاد کر هی   یا یعقوب نَه دل یوسف شاد کر هِی[5]

---

۱. ملا محسن فیض کاشانی، **مجموعه رسائل فیض، الکلمات المخزونة**، تصحیح بهراد جعفری، تهران، انتشارات مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷، ج۳، ص۹۵.
۲. ملا هادی سبزواری، **شرح‌الأسماء الحسنی(شرح دعاء الجوشن‌الکبیر)**، ص۱۰٤.
۳. ر.ک: احمد متوسّل، **اعجاز امیران عالم(ذکر فضائل و مناقب و معجزات چهارده معصوم)**، تهران، انتشارات طوبای محبّت، ۱۳۸۸، صص۸۹-۹٦.
٤. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۳.
۵. همان، گفتار مراد، ص ۱۷٦.

یعنی: ای کسی که حدیث گهربارِ «لَـو کُشِـف» از تـو صـادر شـده.[1] ای قبلـهٔ حاجات و ای پادشاهِ نجف. ای کسی که استادِ جبرئیل در عالم باطن بودی.[2] جان تو با حضرت محمّد(ص) یگانه و متحد است. تو بودی که یونس را در شکم ماهی یاد کردی. تو بودی که دل یعقوب را به دیدن یوسف شاد کردی.

همچنین در گفتار ابراهیم، یکی دیگر از سرایندگان اهل حق، آمده است:

دایــــن و ســـــلیمان حشــــمت‌الله وَه　　　اِنــس و جــن و وحــش دارن پنــاوَه
ابــراهیم خلیــل نــور واران کــردین　　　شـــراره نمـــرود گلبـــاران کـــردین
تــو بــین صــابری صــبوری ایــوب　　　هم تــو کیاسـتین یوسـف و یعقـوب
صاحب ذات و زور کس سِرّ نَـوردین　　　و چـــارم ســـماء عیســـی پـــروردین
صد بیست چار هـزار کـل پیغمبـران　　　منـــزل منـــزلان و تـــو طـــی کـــران[3]

---

۱. اشاره به حدیثی از حضرت علی(ع) که فرمودند: «لَوْ کُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ یَقِینـا»(اگـر حجـاب و پـرده کنـار رود، بر یقین من افزوده نمی‌شود).(**ارشادالقلوب**، ج۲، ص۲۱۲).

۲. اشاره است به روایتِ استادی حضرت علی(ع) در حق جبرئیـل: «أنّ جبرئیـلَ(ع) کـانَ جالِسـاً عِنـدَ النبـیّ(ص) فَدَخلَ علیّ(ع) فَقامَ لَهُ جبرئیل(ع). فَقالَ النبیُّ(ص) لِجبرئیل: «أتَقومُ لِهذا الفَتی؟» فَقالَ جبرئیلُ: إنّ هذا لَهُ عَلیَّ حـقُّ التَّعلیم، فَقالَ(ص): «کَیفَ ذلک التَّعلیم یا جبرئیلُ؟» فَقالَ: لَمّا خَلَقَنی اللهُ تَعالی سَألَنی: مَن أنت؟ و ما اسمک؟ و مَـن أنا؟ و ما اسمی؟ فَتحیّرتُ فی ردِّ الجواب، وَ بَقیتُ ساکتاً، ثُمَّ حَضَرَ هذا الشابّ فی عالمِ الأنوار، وَ عَلّمَنـی الجَـواب، فَقال هذا: «قُل: أنتَ الربُّ الجَلیل، و أنا العَبدُ الذّلیل، و اسمی جبرئیل»؛ و لهذا قمـت إجـلالا لَـه و عَظّمتـه». یعنـی: روزی جبرئیل در خدمت پیامبر(ص) مشـغول صـحبت بـود کـه حضـرت علـی(ع) وارد شـد. جبرئیـل چـون آن حضرت را دید، برخاست و شرایط تعظیم به جای آورد. پیامبر(ص) فرمود: ای جبرئیل! از چه جهت به این جوان تعظیم می کنی؟ عرض کرد: چگونه تعظیم نکنم که او را بر من، حق تعلیم است! پیامبرفرمود: چه تعلیمی؟ عـرض کرد: زمانی که حق‌تعالی مرا خلق کرد، از من پرسید: تو کیستی و من کیستم؟ من در جواب متحیّر ماندم، و مـدّتی در مقام جواب ساکت بودم. تا اینکه این جوان در عالم انوار به من ظاهر گردید، و این طور به مـن تعلـیم داد کـه بگو: تو پروردگار جلیلی و من بندهٔ بی‌مقدار توام و نامم جبرئیل است. از ایـن جهـت، او را کـه دیـدم، تعظـیمش کردم. (محمّد جعفر استر آبادی، **البراهین القاطعه** (چهل حدیث در فضیلت علی(ع))، قم، دفتر تبلیغـات اسـلامی، ۱۳۸۲، صص ۳۱۱–۳۱۲ ؛ علی نمازی شاهرودی، **مُستدرک سفینةُ البِحار**، قم، انتشـارات اسـلامی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۲۴؛ **انوار النعمانیه**، ج۱، ص ۱۵؛ **اعجاز امیران عالم**، ص۹۰).

۳. **بیاض یاری**، گفتار ابراهیم، ص ۲۵۵.

یعنی: تو به سلیمان حشمت و جاه بخشیدی و همهٔ عناصر را از انسان و جن گرفته تا وحوش، فرمانبردار او کردی. تو بودی که ابراهیم خلیل را نور باران کردی و آتش نمرود را به گلستان بدل نمودی. تو به ایوب صبوری در بلا را عنایت کردی. باز هم تو بودی که یوسف را به یعقوب رساندی. تو همان صاحب ذات و زوری هستی که هیچ کس پی به سِرّ او نبرده است. تو عیسی را در آسمان چهارم پروردی[۱]. همهٔ صد و بیست و چهار هزار پیغمبر، به یاری تو منزل‌ها را طی کرده‌اند.

سخن اندیشمندان اهل حق مستند به حدیثی از امام علی(ع) است که فرمودند: «أَنَا الَّذِی حَمَلْتُ نُوحاً فِی السَّفِینَةِ بِأَمْرِ رَبِّی وَ أَنَا الَّذِی أَخْرَجْتُ یُونُسَ مِنْ بَطْنِ الْحُوتِ بِإِذْنِ رَبِّی وَ أَنَا الَّذِی جَاوَزْتُ بِمُوسَی بْنِ عِمْرَانَ الْبَحْرَ بِأَمْرِ رَبِّی وَ أَنَا الَّذِی أَخْرَجْتُ إِبْرَاهِیمَ مِنَ النَّارِ بِإِذْنِ رَبِّی ... وَ أَنَا الْخَضِرُ عَالِمُ مُوسَی وَ أَنَا مُعَلِّمُ سُلَیْمَانَ بْنِ داود وَ أَنَا ذُو الْقَرْنَیْنِ وَ أَنَا قُدْرَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ».[۲]

یعنی: منم آن کس که نوح را در کشتی به دستور خدا بردم. من یونس را به اجازهٔ خدا از شکم نهنگ خارج کردم. من به اجازهٔ خدا موسی را از دریا گذراندم. من به اذن الهی، ابراهیم را از آتش نجات دادم... من آن خضرم که دانشمند همراه موسی بود. من معلم سلیمان بن داوودم و من ذوالقرنین و قدرت اللّه‌ام.

همچنین روایت زیر مؤید همین معناست: «إِعْلَم یَا سَلْمَانُ أَنَّهُ مَا ابْتُلِیَ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِیَاءِ والْأَوْلِیَاءِ مُنْذُ عَهد آدَم إلی الآنَ بِبَلاَءٍ إِلّا کَانَ عَلِیٌّ هُوَ اَلَّذِی نَجَّاهُ مِنْ ذَلِک».[۳]

---

۱. اشاره است به این عقیده که حضرت عیسی (ع) عروج کرده و در آسمان چهارم متوقف شده و مکان او در همانجاست.

۲. **بحارالأنوار**، ج۲۶، صص۵- ۶؛ **المناقب(الکتاب‌العتیق)**، ص۷۳؛ **إلزام‌الناصب**، ج۱، ص۳۹.

۳. احمد مستنبط، **القطرة من بحار مناقب النبی و العترة علیهم‌السلام**، ترجمه محمّد ظریف، چاپ ششم، قم، انتشارات حاذق، ۱۳۸٤، ج۱، ص۲۸۲ و ۲۸٤؛ **اعجاز امیران عالم**(ذکر فضائل و مناقب و معجزات چهارده معصوم)، ص۹۵.

یعنی: ای سلمان بدان که هر کدام از انبیاء و اولیاء، از زمان حضرت آدم(ع) تاکنون، به هر بلایی که گرفتار شده، علی(ع) او را از گرفتاری نجات داده است.

بر همین اساس، شاعران عارف نیز همین مسأله را در آثار خود بیان کرده و حقیقت وجودی حضرت علی(ع) را یاری رسان انبیاء معرفی کرده‌اند. از آن جمله صغیر اصفهانی می‌گوید:

انبیا و اولیا را فیض از او می‌رسد — نوربخشِ انجم، آری، مهرِ تابان است و بس
آدم و ادریس و شیث و هود را باشد مُجیر — نی پناهِ نوح و داوود و سلیمان است و بس
در دلِ ماهی به دریا مونسِ یونس هم اوست — نی انیسِ یوسف اندر چاه و زندان است و بس
از زبان پورِ مریم هم بُوَد ناطق به مهد — هم سخن در طور نی با پورِ عِمران است و بس
در شبِ معراج احمد در خود و در عرش و فرش — دید هر جا بنگرد، حیدر نمایان است و بس[1]

عمان سامانی نیز همین مطلب را اینگونه بیان کرده است:

کشتی نوح غرقه بُدی گر نکردیش — عون تو بادبانی و حفظ تو لنگری
یوسف به دامن کَرَمت دست زد همی — کز دست رفت دامن مهر برادری
از پرتو اشارت بَرد و سلام تو — آذر به پور آزر، ننمود آذری[2]

یکی دیگر از ویژگیهایی که در متون اهل حق برای انسان کامل علوی بیان شده، این است که او را «جانِ جهان» می‌دانند و معتقدند که هستی و بقای همهٔ موجودات به واسطهٔ وجود اوست. ملانیازه در بیان این مطلب می‌گوید:

یا جانِ جهان، جانان فدا هِی — یا شای شجاعت، شیرِ خدا هِی[3]

---

۱. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص ٦١. صغیر اصفهانی در قسمت‌های فراوانی از اشعار خود به ارتباط انبیاء با انسان کامل علوی پرداخته و علی(ع) را یار و مددکار انبیاء و در برخی ابیات دیگر، انبیاء را مظهر و تجلّی وجود ولوی او و قائم به او دانسته است. ر.ک: **دیوان صغیر**، صفحات: ٤٢، ٤٩، ١٠٦، ٦١، ٦٨، ٧٢، ٩٢، ٩٨، ٣٦، ٣٧، ٤٨، ٦١، ٦٧، ٧٧، ٧٨، ٨٤، ٨٨، ٩٠، ٩٤، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٦، ١١١، ١٣٠، ١٤٥، ١٤٨.

۲. **گنجینةالاسرار و قصاید**، ص١١١.

۳. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۳.

یعنی: ای جانِ جهان، جان‌های همگان فدای تو باد. ای پادشاه شجاع کـه شـیر خدا هستی.

یکی از مواردی که در عرفان جهت اثبات ولایـت تکـوینی و حاکمیـت انسـان کامل در عالم بیان می‌شود، همین نکته است که وی را «روح عالم» و «جـانِ جهـان» می‌دانند و معتقدند که علّت تصرّف و تـدبیر وی در عـالم، آن اسـت کـه وی «روح عالم است که مدبّر و متصرّف عالم است».[1] پس، همچنان که روح، تدبیر امور جسم را بر عهده دارد؛ تدبیر و تصرّف در تمام عوالم نیز از اختیارات و توانایی‌های انسـان کامل است که به منزلهٔ روح عالم است.

ابن‌عربی، این مطلب را در فصوص‌الحکم اینگونه تبیین کرده است: «وَ قَدْ کـانَ الحقُّ سبحانَهُ اَوجَدَ العالَمَ کُلَّـهُ وُجودَ شَبَحٍ مُسَـوّیً لا رُوحَ فیـهِ، فکـانَ کَمِـرآةٍ غَیـرِ مَجلُوَّةٍ... فَاقتَضَی الامرُ جَلاءَ مِرآةِ العالَم، فکانَ آدمُ عَـینَ جَـلاءِ تلـکَ المِـرآةِ و روحَ تِلکَ الصُّورةِ».[2] یعنی: حق‌تعالی همهٔ عالم را به وجـود آورد، در صـورتی کـه چـون شبحی هموار و بی‌روح یا چون آینه‌ای بی‌صیقل بود... پس، امر الهی اقتضا کـرد کـه آینهٔ عالم، صیقل یابـد و آدم، عـین صـیقل آن آینـه و روحِ آن صـورت بـود. پـس، همانگونه که تدبیر امور جسم بر عهدهٔ روح است، انسان کامل نیز تدبیر امور عالم را برعهده دارد.

شاه نعمت الله ولی نیز بر همین اساس، انسان کامل را جانِ عالَم معرفـی کـرده است:

نـــور اوّل، روح اعظـــم خـــوانمش   **بلکه او جان است و عالم چون تن اسـت**[3]

---

۱. شاه نعمت‌الله ولی، **رسائل فصوصیه**، ص ۱٤۱.
۲. **فصوص‌الحکم**، ص ۳۷.
۳. **کلیّات اشعار شاه نعمت‌الله ولی**، ص۱٤۱.

وی در جای دیگر با تأکید بر این‌که وجود انسان کامل در عالم ضروری است؛ زیرا او روح عالم است و «حیاتِ جسد به روح بُوَد و ظهور روح به جسد، و روح، حافظ جسد است از آفات».[۱] این نکته را در وصف انسان کامل علوی(ع) صادق دانسته و می‌گوید:

سیدّ اولیا علیّ ولی — آن که عالم تن است و او جان است
گرچه من جانِ عالمش گفتم — غلطی گفته‌ام- که جانان است[۲]

صغیر اصفهانی نیز در بیان جان عالم بودنِ انسان کامل علوی(ع)، بر همین نکته تأکید کرده که:

کَوْن و مکان چو جسم و در آن جسم، جان علی است[۳]

همچنین در جای دیگر می‌گوید:

هست هستی فی‌المثل جسمی که در وی جان علی است
وین بود روشن که بودِ جسم از جان است و بس[٤]

از دیدگاه عارفان، قدرت تصرّف در عالم، برای سایر ائمه معصوم(علیهم‌السلام) و انسانهای کامل نیز صادق است؛ زیرا خود ایشان اتحاد جان خویش با حقیقت محمّدی را بیان داشته و فرموده‌اند: «أَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَ آخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَ أَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَ كُلُّنَا مُحَمَّدٌ».[٥] به این ترتیب، همهٔ ائمه معصوم(ع)، مصداق انسان کامل‌اند و از این جهت، فرمانروایان مُلک هستی نیز هستند؛ زیرا ولایت انسان کامل «از فرش تا فوق عرش امتداد دارد و اگر بخواهد بداند، می‌داند و اگر بخواهد تصرّف کند نیز، تصرّف در مادهٔ کائنات در اختیار اوست».[٦] به قول صغیر اصفهانی:

---

۱. **رسائل فصوصیه، شرح فص الاول من فصوص الحکم**، ص۱٤۱.
۲. **کلیّات اشعار شاه نعمت‌الله ولی**، ص٦٤٥.
۳. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۳۸.
٤. همان، ص٦۱.
٥. **المناقب(کتاب عتیق)**، ص۷٥؛ **بحارالانوار**، ج۲٦، ص٦.
٦. حسن حسن‌زاده آملی، **دروس شرح فصوص الحکم قیصری**، ص۳۰۳.

هستند همچو ما بشر، اما وجودشان حق را مخاطب آمده بر وحی و بر خطاب
هستند همچو ما بشر، اما قلوبشان فرمانروا به آتش و باد است و خاک و آب[۱]

به دلیل همین ولایت تکوینی و قدرت تصرّف است که همهٔ عالم فرمانبردار ایشان است و نمونه‌های این فرمانبرداری، در کراماتی که از ایشان نقل شده به‌وضوح پیداست و موارد آن را در آثار عارفان شیعه و سنّی می‌توان یافت. از آن جمله در دیوان سنایی، کرامتی از امام رضا(ع) نقل شده که با اشارهٔ ایشان، شیرهای مسند مأمون، جان می‌گیرند و منکرِ گستاخ را از بین می‌برند.[۲] سنایی در بیان این کرامت می‌گوید:

از بهرِ تو شکل شیرِ مسند درّنده شده به چنگ و دندان
آنرا که به پیشِ تختِ مأمون برهانِ تو خوانده بود بُهتان
یا درد جحودِ منکرش را اقرار دو شیر ساخت درمان[۳]

در متون اهل حق، دامنهٔ این ولایت تکوینی باز هم گسترده‌تر می‌شود. به این معنی که ایشان معتقدند، سایر مظاهر مورد پذیرش ایشان نیز مصداق انسان کامل بوده و حاکم و متصرّف در عالم‌اند؛ از این جهت با عناوینی چون «پادشاه» و

---

۱. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۲٦.

۲. خلاصهٔ کرامت امام رضا(ع): «حاجبِ مأمون که مأمور بود در مجلس، حضرت رضا(ع) را تحقیر کند، به آن حضرت گفت: مردم برای تو معجزاتی اَثبات می‌کنند که برای احدی از مردم غیر از تو اثبات نکرده‌اند... اگر راست می‌گویی، پس امر کن به این دو شیر و آنها را زنده کن و بر من مسلّط گردان! و مقصودِ حاجب، دو صورت شیری بود که روبروی هم بر مسند مأمون نقش کرده بودند. حضرت به آن دو صورت صدا زدند: بگیرید این فاجر را! و این مرد فاجر را طعمه خود قرار دهید و از او عین و اثری باقی نگذارید! آن دو شیر برجستند و آن مرد را پاره کرده طعمه خود قرار دادند و استخوانهای او را خرد کرده و جویدند و او را خوردند...- و مردم تماشا می‌کردند و همه در تحیّر و حیرت فرو رفته بودند- و پس از آن، شیرها خدمت حضرت ایستادند و عرض کردند: ای ولیّ خدا در روی زمین! آیا امر می‌کنی که با مأمون نیز این عمل را انجام دهیم؟ مأمون از استماع این سخن غش کرد، و حضرت فرمودند: بایستید! و آنها به‌حال خود برگشتند»(سید محمّدحسین حسینی طهرانی، **معادشناسی**، چاپ یازدهم، مشهد، انتشارات ملکوت نور قرآن، ١٤٢٣ه.ق، ج ۱، صص ۲۲۸- ۲۲۹). اصل روایت در: محمّدبن‌علی بن‌بابویه(شیخ صدوق)، **عیون اخبار الرِّضا(ع)**، به تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸، ج ۲، ص۱۷۱؛ **بحارالأنوار**، ج٤۹.

۳. **دیوان سنایی**، ص٤٥۲.

«سلطان» از این مظاهر یاد می‌کنند، مانند «شاه خوشین»، «سلطان اسحاق» و «شاه قرمزی»(شاه ویسقلی). کثرت استفاده از واژه‌های «سلطان و پادشاه» در خطاب به انسانهای کامل در متون ایشان، به‌حدّی است که محقّق را از ارائه شواهد بی‌نیاز می‌کند؛ زیرا تورّق کلّی هر یک از متون ایشان، به‌خوبی گواه این مطلب است.[1]

از دیدگاه اهل حق، مظاهر مورد پذیرش ایشان نیز، به عنوان انسان کامل هر عصر، حاکم و متصرّف در عالم‌اند؛ چنانکه «بابا هندو» در بیانِ فرمانروایی سلطان اسحاق، می‌گوید:

فرمانبردارن هر دو جهانی   ایسا پردیور بین سلطانی[2]

یعنی: هر دو جهان فرمانبردار اوست و اکنون در پردیور به صورت سلطان اسحاق ظاهر شده است.

ملانیازه نیز خطاب به مسندنشین زمان خود، ایشان را «شهنشای کائنات» نامیده است:

فدای ذاتت بام زبر دَس ذاتَن   شهنشای موجود کُل کائناتَن[3]

یعنی: فدای ذات و حقیقت نوری وجودت شوم که از همهٔ حقایق بالاتر است. تو پادشاه تمام موجودات و کائناتی.

نوروز نیز به قدرت تصرّف انسان کامل در عالم اشاره کرده است:

رفیقِ رقاص روح و روانی   چرخچی چالاک جمله جهانی[4]

یعنی: تو آن یار و رفیقی که روح و روان آدمی را به رقص می‌آوری. تو گردانندهٔ چیره‌دست همهٔ جهانی.

---

۱. به عنوان نمونه ر.ک: کلام زلال زلال؛ کلام بارگه بارگه؛ تذکرهٔ اعلی؛ کلام خان الماس.
۲. **دفتر کلام بابا هندو هندوستانی**، از کلامهای پردیوری، به خط سید ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸٤، ص۸.
۳. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه،ص ۱٤۰.
٤. **دفتر نوروز سورانی**، ص ۱٤۸.

و باز در جای دیگر، از زبان انسان کامل به بیان این قـدرت تصـرّف پرداختـه، می‌گوید:

چنـــی یـــاوری یکتـــا نفســـیم دفتـــر جهـــان جملَـــه وَ دســـیم
کوچـــهٔ آســـمان یانـــهٔ خـــدایی چنـی سـتاران نَـه گـاو تـا مـاهی[1]

یعنی: دفتر جهان، جمله در دست ماست، از آسمان و عرش گرفته تا ستاره‌ها و عناصر عالم مُلک، همگی در دست ماست.

همچنان‌که قبلاً نیز متذکر شدیم، از دیدگاه اکثر عارفان مسلمان، راه رسیدن بـه مقام انسان کامل و ولایت تکوینی و در نتیجهٔ آن قدرت تصـرّف در عالم(کرامـت)، همواره برای همهٔ انسانهای پاک، باز است.[2] پس، هر انسانی با تصفیه و تزکیهٔ نفـس می‌تواند به اندازهٔ سعهٔ وجودی خود، جایگاه نور سرمدی الهـی گـردد و بـه همـین واسطه، منشأ ظهور کرامت شود. با سیری کوتاه در کتابهـای عرفـانی و تـذکره‌هـای عارفان– همچون تذکرةالاولیاء عطار و ... – این قدرت الهی عارفان با شواهد فراوان قابل پیگیری است. پس، این موضـوع کـه در آیـین اهـل حـق، بزرگـان خـویش را صاحب نیروی ولایت تکوینی و قدرت تصرّف در عـالم مـی‌داننـد، از نظـر عقلـی، شهودی و عرفانی پذیرفتنی است و در مکاتب عرفانی، امری طبیعـی و معمـول بـه شمار می‌رود.

در انتهای این فصل، به طور خلاصه، می‌توان گفت که خصوصیّات انسان کامل در نظر اهل حق، از بسیاری جهات مشابه دیدگاه محقّقان عرفان اسلامی است؛ از آن جمله می‌توان به «کَوْن جامع بودن»، «مظهریّت»، «نخستین تجلّی بودن»، «مصـدریّت عوالم» و «پادشاه عوالم» دانستن انسان کامل اشاره کرد. به این ترتیب، اهل حق نیـز،

---

۱. **دفتر نوروز سورانی**، ص۱۴۲.

۲. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، «**نیل به مقام عصمت انحصاری نیست**»؛ حسین انصاریان، **اهل بیـت(ع): عرشـیان فرش‌نشین**، صص۲۱۲-۲۱۴؛ **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، صص۶۵-۶۶.

انسان کامل را به عنوان کَوْن جامع، مجموع تمام عوالم و ظهورات دانسته و معتقدند که این جلوه، مجموع تمام جَلَوات و تجلّیات دیگر است. از سوی دیگر، ایشان، انسان کامل را حائز مقام خلیفةاللّهی و مظهریّت می‌دانند و معتقدند که تمام اسماء و صفات الهی در وجود او به ظهور و بروز رسیده‌اند. تأکید بر مظهریّت انسان کامل در متون اهل حق، به‌حدّی است که می‌توان واژهٔ «مظهر» و مشتقّات آن همچون «ظهور» را از کلیدواژه‌های اصلی آیین اهل حق به شمار آورد.

اندیشهٔ مظهریّت در نزد اهل حق، گاه، از سوی افراد ناآگاه یا مغرض، با اندیشهٔ «حلول» یکسان دانسته شده و اهل حق را متّهم به اعتقاد به حلول کرده‌اند. در صورتی که بر محقّقانِ آگاه، روشن است که اندیشهٔ مظهریّت، برخاسته از دیدگاهِ هستی‌شناسانهٔ مبتنی بر «تجلّی» است و در این اندیشه – که وجود حقیقی را واحد و منحصر در حق‌تعالی می‌دانند و مخلوقات را تجلّیات و ظهورات او ذکر می‌کنند– هرگز جایی برای حلول نیست؛ زیرا پذیرفتن حلول، مستلزم اعتقاد به دو وجود است که یکی بتواند در دیگری وارد شده و حلول نماید. علاوه بر اینکه در متون اهل حق، نشانی از واژهٔ حلول یا مشتقات آن نیز دیده نمی‌شود، تا تأییدی بر اتّهام حلولی بودن ایشان باشد. برعکس، آنچه در متون اهل حق غلبه دارد، تأکید بر مظهریّت است و اینکه انسان کامل را مظهر تامّ و تمام حق‌تعالی و آینه‌گردان اسماء و صفات او می‌دانند.

نکتهٔ دیگری که از طریق بررسی متون اهل حق مشخص می‌شود آن است که ایشان، انسان کامل را نخستین تجلّی حق‌تعالی می‌دانند که مصدر و منشأ سایر تجلّیات نیز هست؛ چنانکه او را پیشرو قطار تجلّیات الهی معرفی کرده و تمام عالم را آراسته از نور وجود او می‌دانند. همچنین، از دیدگاه ایشان، انسان کامل، پادشاه عوالم و حاکم و متصرّف در آنهاست؛ زیرا او خلیفهٔ خدا و مظهر همهٔ اسماء و

صفات اوست؛ بنابراین، به اذن حق‌تعالی، بر همهٔ عوالم ولایت دارد و امـور آنهـا را تدبیر می‌نماید.

فصل هشتم

ظهورات متوالی انسان کامل
(ظهورات و بروزات کُمَّل)

یکی دیگر از مباحث مهم دربارهٔ انسان کامل، مبحث ظهورات و بروزات کُمَّـل است. «بر مبنای این قاعدهٔ عرفـانی، روح کُمَّـل از اولیـاء الهـی، مـی‌تواننـد پـس از مفارقت از دار دنیا، مجدداً در صورت، هیأت و پیکر دیگری ظهور و بروز یابند».[1]

بر این اساس، حقیقتِ وجودی انسان کامل، یعنی حقیقت محمّدیه کـه ازلـی و ابدی است، در هر دوره و عصری به صورتِ انسان کاملِ آن عصر ظهور می‌کند و از این جهت، دارای ظهورات متعدّد است. البته این مسـأله بـا بحـث تناسـخ مُلکـی و حلول متفاوت است و در ادامه، این تفاوت، در ضـمن بحـث‌هـای نظـری و آوردن شاهد از محققان عرفان، به‌خوبی مشخص خواهد شد.

ابن‌عربی این مسأله را در فـص الیاسـی از فصـوص‌الحکـم بیـان کـرده اسـت، جایی‌که الیاس را همان ادریس معرفی می‌کند و می‌گوید: «إلیاسُ هُوَ إدریسُ کانَ نَبیّاً قَبلَ نوحٍ، وَ رَفَعَهُ اللّهُ مَکاناً عَلِیّاً».[2] یعنی: الیاس، همان ادریس اسـت کـه او پیـامبری قبل از نوح بود و خداوند او را به جایگاهی متعالی بالا برد.

ابن‌عربی در چند جای دیگر فص الیاسی نیز بر همین نکته تأکید کرده و الیـاس را همان ادریس دانسته است: «کانَ الیاسُ الّذی هُوَ ادریسُ قَد مُثِّل لَهُ انفِـلاق الجَبَـلِ المُسَمّی لُبنانُ مِن اللُبنانة وَ هِیَ الحَاجَة».[3] یعنی: «الیاس کـه همـان ادریـس بـود، در

۱. خسرو ظفرنوایی، **ابن‌عربی و تناسخ**، تهران، انتشارات تیک تاک، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲.
۲. **فصوص‌الحکم**، ص ۱۸۱.
۳. همانجا.

مکاشفه‌ای مشاهده کرد که کوه لبنان که مشتق از لُبنانه به معنای حاجت است، از هم پاشیده شد».[۱]

و در آخر همین فص نیز آورده است: «فَمَن أرادَ العُثُور عَلی هَذِهِ الحِکمَةِ الإلیاسیة الإدریسیة الّذی أنشأهُ اللّهُ نَشأتَینِ، فَکانَ نَبیّاً قَبلَ نوحٍ ثُمَّ رُفِعَ وَ نُزِلَ رَسُولًا بَعدَ ذَلِک، فَجَمَعَ اللّهُ لَهُ بَین المَنزِلَتَین».[۲] یعنی: کسی که می‌خواهد این حکمت الیاسیِ ادریسی را یعنی، کسی که خدا دو نشئت به او داده را درک کند، باید بداند که ادریس، پیامبری پیش از نوح بود. سپس، بالا برده شد و بعد از آن، دوباره به صورت پیامبری فرو فرستاده شد. پس، اینگونه خداوند برای او بین دو منزلت (الیاس و ادریس بودن) جمع کرد.

تأکید ابن‌عربی بر ظهور دوبارهٔ ادریس در صورتِ الیاس، برای افرادی که آشنایی کافی با مبحث «تجلّی» نداشته و تفاوت آن با «تجافی» را نمی‌دانسته‌اند، این توهّم را ایجاد کرده که منظور شیخ از این سخنان، نوعی تناسخ است، در صورتی که سخن ایشان، بیان ظهورات و بروزات کُمَّل است.

شارحان ابن‌عربی نیز با آگاهی از این سوء تعبیرها، درصدد رفع این شبهه برآمده و متذکّر شده‌اند که بروزاتِ کُمَّل، همان ظهورِ حقیقت واحده در صُوَر متکثّره است و اینکه تعدّد صُوَر، حقیقت را متعدّد نمی‌کند. از سوی دیگر، آشکار شدن حقیقت واحد در صورتهای متعدّد، همچون الیاس و ادریس، از نوع تجلّی و ظهور است نه از نوع تجافی و حلول.

جَندی در شرح همین جملات از فصوص‌الحکم ابن‌عربی می‌گوید:

منظور شیخ(ابن‌عربی) در این قبیل سخنان، آشکار کردن مسألهٔ ظهور عینِ واحده

---

۱. حسین مریدی، **شرح و ترجمهٔ فصوص‌الحکم**(براساس متن ابوالعلاء عفیفی و ترجمهٔ رالف استین)، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۹۱، ص۳۱۱.

۲. **فصوص‌الحکم**، ص۱۸۶.

در صورتهای متعدّد است. به این صورت که این حقیقت، در تمام این صُوَر، عین آنهاست؛ بدون اینکه مقیّد یا منحصر در یکی از آنها شده باشد. و تصدیق می‌کند که این صورتهای متعدّد، از نظر حقیقت، عین یکدیگرند، اما از نظر صورت و تَعیُّن با هم متفاوتند و اینکه دربارهٔ ادریس گفته که او همان الیاس است یا اینکه گفته الیاس که فرستاده شده بود به سوی بعلبک، همان ادریس است که قبل از نوح به او وحی می‌شد، از نظر حقیقتِ وجودی است وگرنه تصدیق می‌کند که آنها از نظر صورت و تَعیُّن با یکدیگر متفاوتند. بنابراین، به تحقیق بنگر و اشتباه نکن در شناخت حقایق، به واسطهٔ تلبّس آن به لباس تعیّنات. پس، اگر بگوییم که عین و حقیقت، صورتِ ادریسی را رها کرد و منتقل شد به صورت الیاسی، این همان قول به تناسخ است، ولی فرق است میان این دو. بنابراین، تدبّر کن و نیکو بنگر. پس همانا ما می‌گوییم که عینِ ادریس و هویّت او — در حالی‌که باقی در انیّت ادریس و صورت او در آسمان چهارم است — در صورت الیاس ظاهر شد و متعیّن به انیّت الیاس گردید. بنابراین، ایشان از حیث عین و حقیقت، یکی هستند؛ اما از حیث تعیّن صوری و ظهور شخصی، دو نفرند. همانند حقیقتِ جبرئیل و عزرائیل و میکائیل که در آنِ واحد، در صد هزار مکانِ متفاوت ظاهر می‌شوند. در صورتی‌که تمام آن صورتهای مشهود، به همان ارواح کُلیّهٔ کامل قائم‌اند. بنابراین، دربارهٔ ارواح کُمَّل و نفس‌های ایشان نیز به همین ترتیب است و همین‌طور دربارهٔ حق‌تعالی نیز به همین صورت است که در صُوَر تجلّیاتِ بی‌نهایت و تعیّناتِ اسماء الهی که خارج از شمارش‌اند، تجلّی می‌کند؛ امّا ذاتش، یگانه است و عین و حقیقت او، با وجودِ ظهور در صورتها و تعیّناتِ متعدّد، همچنان، واحد است.[1]

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم جندی**، صص ٦٣٩–٦٤٠.

دربارهٔ تناسخ و تفاوت آن با تجلّی، باید گفت که تناسخ مصدر باب تفاعل از ریشهٔ «نَسخ» است و از نظر لغوی به معنی زائل شدن و یا برطرف شدن؛ برداشتن چیزی و گذاشتن چیز دیگری به جای آن است.[۱] اما از نظر اصطلاحی، تناسخ به معنای بازگشت دوبارهٔ روح به این جهان و تولّد آن در قالب بدنی دیگر است.[۲]

این اعتقاد به قدری دیرینه است که گویی از ابتدای پیدایش بشر با او همراه بوده است؛ چنانکه محمّد بن عبدالکریم شهرستانی، از محقّقان برجستهٔ قرن پنجم و ششم هجری، در کتاب «المِلَلُ وَ النِّحَل» که دانشنامه‌ای در مورد مذاهب، ادیان و عقاید اقوام گوناگون است، می‌گوید: «وَ ما مِنْ مِلَّةٍ مِنَ الْمِلَلِ اِلّا وَ لِلتَّناسُخِ فیها قَدَمٌ راسِخٌ، وَ اِنَّما تَخْتَلِفُ طُرُقُهُمْ فی تَقریرِ ذَلک».[۳] یعنی: هیچ آیین و دینی از آیین‌ها و ادیان نیست، مگر این‌که تناسخ در آن ریشه‌ای قوی دارد، و همانا فقط، اختلاف آنها در نحوهٔ بیان آن است.

همچنین، پژوهشگر معاصر، جان بی. ناس، در کتاب «تاریخ جامع ادیان»، اذعان می‌دارد که: «نظریهٔ انتقال ارواح یا تناسخ، از جمله عقایدی است که *تمامِ مذاهبِ عالم*، از بدویان وحشی گرفته تا اُمَم متقدّم که دارای فرهنگی متعالی‌اند، همه، بیش و کم، قدمی در راه عقیده به آن برداشته‌اند».[۴]

۱. حسین‌بن محمّد راغب اصفهانی، **المفردات فی غریب‌القرآن**، تحقیق محمّد سیّد کیلانی، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا، ص۴۹۰.

۲. علی موحّدیان عطار، **تناسخ، گذشته و امروز**، قم، انتشارات دانشگاه، ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳، ص۲۵.

۳. محمّد بن عبدالکریم شهرستانی، **المِلَل و النِّحَل**، به تصحیح ابوعبدالله السّعید المندوه، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ١٤١٥ ق، ١٩٩٤ م، ج ۲، ص ۲۲۲.

٤. جان بی. ناس، **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ سوم، تهران، انتشارات پیروز، ١٣٥٤، ص ۱۰۵.

نکتۀ مهم در مبحث تناسخِ رایج و اصطلاحی آن است که تغییر قالب جسمانی، ممکن است به صورت انسان باشد یا حیوان یا حتّی گیاه و جماد.[۱] به این ترتیب، تناسخ در این معنا دارای سیر نزولی یا صعودی خواهد بود. یعنی، یک روح ممکن است بعد از قالب انسانی، وارد جسم حیوانی و غیره شود، یا برعکس از قالب حیوانی به صورت انسانی درآید. از سوی دیگر، تناسخ به آن صورتی که در برخی ادیان هند مطرح شده، مبدأ و معاد ندارد و همین نوع تناسخ است که مورد انتقاد حکمای مسلمان نیز قرار گرفته است؛ چنانکه شبستری می‌گوید:

تناسخ زان سبب شد کفر باطل   که آن از تنگ چشمی گشت حاصل[۲]

به نظر می‌رسد که منظور از تنگ چشمی، همین عدم اعتقاد به وجود دنیای دیگر و پذیرش معاد باشد. البته انواع دیگری از اعتقاد به زندگی‌های متوالی را نیز می‌توان یافت که با پذیرش مبدأ و معاد همراهند و محقّقان، این نوع باززایش را متفاوت با تناسخ اصطلاحی دانسته‌اند؛ زیرا باورمندان به این نوع از زندگی‌های متوالی، به وجود خداوند به عنوان مبدأ هستی باور دارند و مسألۀ حیات پس از مرگ و قیامت و معاد را نیز می‌پذیرند. از این‌رو، اعتقاد خود را متفاوت با تناسخ اصطلاحی رایج می‌دانند.

---

۱. اصطلاح «تناسخ»، فقط یکی از انواع «زندگی‌های متوالی» را شامل می‌شود که باززایش روح انسان در قالب انسانِ دیگر باشد. در حالی‌که اگر روح یک انسان در قالب یک حیوان باززایش یابد، آن را «مَسخ/ تماسخ» می‌نامَند. اگر روح انسان به مقام پایین‌تری نزول کند و در قالب نباتات، باززایش یابد به آن «فَسخ/ تفاسخ» اطلاق می‌شود. و اگر روح انسان در پائین‌ترین درجات وجودی، یعنی به جمادات تعلّق یابد، به آن «رَسخ/ تراسخ» می‌گویند. (ر.ک: ملاصدرای شیرازی، **الحکمةالمتعالیة فی‌الاسفار العقلیةالاربعة**، چاپ دوم، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۷۹، ج۹، ص٤؛ عبدالرزاق فیاض لاهیجی، **گوهر مراد**، با مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، با تصحیح و تحقیق مؤسسۀ تحقیقاتی امام صادق(ع)، چاپ دوم، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۸، ص۱۷۲؛ حسن حسن‌زاده آملی، **هزار و یک کلمه**، ج٤، ص۱۱۳. البته باید این نکته را در نظر داشت که در برخی منابع، گاه، اصطلاح «رسخ» و «فسخ» را به جای یکدیگر به کار برده‌اند.(ر.ک: فاطمه مینایی: «**تناسخ**»، دانشنامۀ جهان اسلام، زیرنظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۳، ج۸، ذیل تناسخ).

۲. **گلشن راز**، بیت ۱۰٤.

همین نوع از باور به زندگی‌های متوالی است که در میان برخی فلاسفه و حکمای مسلمان نیز پذیرفته شده[1] و کسانی که به طور کلّی با مسألهٔ زندگی‌های متوالی مخالف بوده‌اند، نتوانسته‌اند به ردّ کامل آن بپردازند. برخی محققان معاصر نیز، با وجود بررسی‌های فلسفی نسبتاً جامع به این نتیجه رسیده‌اند که «دلایل عقلی و نقلی اقامه شده توسط فلاسفه و متکلّمان در ردّ تناسخ، قانع‌کننده نیست».[2] البته در اینجا منظور از تناسخ، همان زندگی‌های متوالی با پذیرش مبدأ و معاد است. در هر صورت، در این نوشتار مجال پرداختن به مسألهٔ «تناسخ» و تفاوت آن با «زندگی‌های متوالی» یا بحث دربارهٔ صحّت و سُقم آن نیست؛[3] بلکه آنچه برای ما اهمیّت دارد، درک تفاوت آن با اندیشهٔ «تجلّی» و بحث «ظهوراتِ کُمَّل» است.

آنچه تا اینجا مشخص شد آن است که منظور از تناسخ باطل، انتقال روح از بدنی به بدن دیگر یا تولّد دوبارهٔ روح یک انسان در قالب انسان یا موجودی دیگر است، بدون این‌که مبدأ و معادی در کار باشد. حال در بیان تفاوت آن با تجلّی، باید گفت که تجلّی از دیدگاه عارفان «پدیدار شدن ذات و صفات حق‌تعالی در جلوه‌گاهِ

---

۱. به عنوان نمونه ر.ک: ابونصر محمّدفارابی، **اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله**، ترجمه و تحشیه سیّدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۱، صص ۳۰۰ – ۳۰۲؛ محمّد بن زکریای رازی، رسالهٔ **سیرت فلسفی**، مندرج در: مهدی محقق، **فیلسوف ری**، ویراست پنجم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷، صص ۲۲۰–۲۲۱؛ محمد بن زکریای رازی، **الدّراسة التّحلیلیه لکتاب الطّبُ الرّوحانی**، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸٤، صص۹۳–۹۵؛ ماجد فخری، **سیر فلسفه در جهان اسلام**، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، ص۱٤٤ و ص ۱۱۹؛ شهاب الدین سهروردی، **حکمة الاشراق**، ترجمه فتحعلی اکبری، تهران، انتشارات علم، ۱۳۸۸، باب فی التناسخ، صص۲٤٤–۲۵۲؛ محمدبن محمود شهرزوری، **شرح حکمة الاشراق**، تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۲، صص ۵۱۸–۵۳۵؛ همو، **الشجرة الإلهیة**، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳، صص ۵٤۸–٦۱۰.

۲. علی موحدیان عطار، **تناسخ، گذشته و امروز**، ص ۱٤؛ همچنین ر.ک: محمدتقی یوسفی، **تناسخ از دیدگاه عقل و وحی**، قم، انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

۳. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید: محمّد خدادادی، **تأملی در اعتقاد به زندگی‌های متوالی**، جلد اوّل: یونان، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹۹، صص۱۱–۲۲.

هستی است».[۱] به عبارت دیگر، منظور از تجلّی، «ظهور حقیقت است در هر مظهری، به خصوصیّتی و صفتی و نوعی، نه بر سبیل تکرار».[۲]

عارفان از اندیشهٔ «تجلّی» برای بیان دیدگاه هستی‌شناسانهٔ خود، یعنی بیان چگونگی «خلقت» و ارتباط میان «خدا و خلق» استفاده می‌کنند و معتقدند که ارتباط میان حق‌تعالی و موجودات، از نوع تجلّی است. یعنی، مخلوقات و موجودات، در حقیقت، تجلّیات و ظهورات حق‌تعالی هستند و وجودی مستقل و جدای از او ندارند.

این اندیشه برخاسته از اندیشهٔ توحیدی عارفان است که حق‌تعالی را بی‌نهایت می‌دانند و معتقدند که «وجود» منحصر در خداست؛ زیرا خدا بی‌نهایت است و از این منظر، وجودی غیر از او نیست و هرچه هست، اوست. ایشان برای روشن کردن دیدگاه خود دربارهٔ ارتباط خدا و خلق، از تمثیل«دریا و موج» بهره گرفته‌اند و معتقدند که مخلوقات، همچون امواجِ دریایِ بی‌نهایت الهی هستند و همچنانکه امواج، ماهیتی جدای از دریا ندارند و تعدّد امواج باعث افزایش یا کاهش دریا نمی‌شود؛ موجودات نیز هویتی مستقل و جدای از حق‌تعالی ندارند و تعدّد و تکثّر آنها باعث تعدّد و تکثّر ذاتِ حق نمی‌شود.

با این توضیحات می‌توان دانست که در اندیشهٔ «تجلّی»، حلولِ روح از بدنی به بدن دیگر مطرح نیست؛ بلکه ظهورِ حقیقتِ واحد در صورتهای مختلف مورد نظر است. از ین رو، عارفان نیز مخالفت خود را با آن ابراز داشته‌اند؛ زیرا اثباتِ دو وجود می‌کند، در صورتی‌که در دیدگاه عرفانی، «وجود» یکی است و آن خداست. شیخ محمود شبستری همین نکته را در گلشن راز بیان کرده و می‌گوید:

---

۱. اصغر دادبه، «**تجلّی**»، ج ١٤، ص ٥٩٠.

۲. محمّد اسیری لاهیجی، **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، تصحیح میرزا محمّد ملک‌الکتاب، بمبئی، ١٣١٢، ص ٩٦.

حلــول و اتّحــاد اینجــا محــال اســت   که در وحدت، دویی عین ضلال است[1]

بنابراین، در اندیشهٔ توحیدی و هستی‌شناسی عارفانه که وجود را واحد و منحصر در حق‌تعالی می‌دانند، وجود دومی نیست تا بتواند با وجود اوّل متّحد شود یا در آن حلول کند و شبههٔ افراد ناآگاه بر مسألهٔ ظهور و تجلّی، ناشی از عدم شناخت آنها از این اندیشه و عدم درک تفاوت آن با حلول است. البته این سوء تعبیرها که در نتیجهٔ جهل و ناآگاهی بوده، همواره وجود داشته است؛ چنانکه در زمان سنایی نیز همین شبهه را بر دیدگاه عارفان وارد کرده‌اند و سنایی در پاسخ این افراد می‌گوید:

گوید آن کس در این مقــام فضــول   کــه تجلّــی ندانــد او ز حلــول[2]

یعنی، علّت گزاف‌گویی مخالفان دربارهٔ اندیشهٔ تجلّی، آن است که تفاوت آن را با حلول نمی‌دانند و گمان می‌کنند که تجلّی و ظهور حق‌تعالی در جَلَوات مختلف به معنی حلول حق در آنهاست؛ در صورتی‌که آنها منظور عارفان را نفهمیده‌اند و نمی‌دانند که در دیدگاه عارف، وجودی غیر از خدا نیست تا شبههٔ حلول نیز پیش آید. دربارهٔ مسألهٔ تناسخ و تفاوت آن با تجلّی نیز وضع به همین منوال است و کسانی که ظهورات کُمَّل را درک نکرده‌اند آن را با تناسخ اشتباه می‌گیرند.

تفاوت دیگری که میان بحث «تناسخ» با «ظهورات و بروزات کُمَّل» وجود دارد، آن است که معتقدان به تناسخ آن را یک مسألهٔ عمومی می‌دانند که شامل تمام ارواح است و البته، همیشه هم لزوماً در قالب انسانی نیست و ممکن است در قالب حیوانات، نباتات و یا جمادات باشد و هدف آن نیز مکافات و مجازات، یا پاداش ارواح در زندگی قبلی آنهاست؛ در حالی‌که ظهورات و بروزات کُمَّل، فقط مخصوص انسانهای کاملِ هر عصر است که ظهوراتِ حقیقت محمّدیّه‌اند و این

---

۱. **گلشن راز**، بیت ٤٥٠.

۲. **حدیقةالحقیقه**، ص ٦٨.

ظهورات نیز هیچ ارتباطی با پاداش و مکافات ندارد؛ بلکه بحث ظهـور ائمـۀ اسـماء الهی است.

لاهیجی نیز در شرح گلشن راز این نکته را تذکر داده و مـی‌گویـد: «بـدان کـه روح اعظم را که عبارت از حقیقت محمّدی است، در عالم، مظـاهر بسـیار اسـت از انبیاء و اولیاء ... و این معنی را بروزاتِ کُمَّل خوانند و حمل ایـن معنـی بـر تناسـخ نمی‌توان کرد؛ زیرا تناسخ، مخصوص به بعضـی، دون بعضـی نیسـت و ایـن بـروز، مخصوصِ کُمَّل است».[۱]

ابن فناری نیز در مصباح‌الانس بر تفاوت ظهوراتِ کُمَّل با تناسخ تأکید کـرده و معتقد است که انسان کامل از آنجا که مظهر اسم جامع الهی است، توانایی ظهور در مظاهرِ تمام اسماء الهی را داراست؛ زیرا اسم جامع، دربردارنـدۀ همـۀ اسـماء الهـی است و طبیعتاً مظهر آن نیز جامع تمام ظهورات بوده و توانایی ظهور در صـورتهای متعدّد را داراست، بدون اینکه بر وحدتِ حقیقت او خللی وارد شود. وی این مطلب را در مصباح‌الانس اینگونه بیان کرده است:

انسان کامل، مظهر حق‌تعالی از جهت اسمِ جامع اوسـت. از ایـن رو، در صُـوَر بسیار، بدون تَقَیُّد و انحصار ظاهر می‌شود و حقیقت او همچنان یکی است، هر چند در صُوَر متعدّد ظاهر شده است و از این‌رو، دربارۀ ادریس گفته شده کـه همانـا او، همان الیاس است که به سوی بعلبک فرستاده شد و این، بدان معنا نیست که حقیقت و عین وی، آن صورت را رها کرد و صورت الیاس پوشید، وگرنـه ایـن سـخن بـه معنای قول به تناسخ است؛ بلکـه هویّـت ادریـس، در ضـمن قـائم بـودن در انیّـت خودش و صورتش در آسمان چهارم، در انیّـت الیـاس، ظـاهر شـد و تَعَـیُّن یافـت. بنابراین، آنها از حیث عین و حقیقت، یکی هستند؛ اما از حیـث تعـیُّنِ شخصـی دو

---

۱. **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، ص ۱۰۳.

نفرند. همین امر دربارهٔ ارواح کُمَّل و نَفْس‌هایشان نیز صادق است، همانند حق‌تعالی که در صُوَر تجلّیات بی‌نهایت متجلّی می‌شود.[۱]

منظور از باقی بودن انیّت ادریس در جایگاه خود و در عین حال ظاهر شدن در صورت الیاس، توجّه دادن به این نکته است که این ظهورِ شخص واحد در دو صورت، از طریق تجلّی بوده است و نباید آن را از نوع تجافی پنداشت. زیرا در تجافی، زمانی‌که چیزی از جایگاه خود نزول می‌کند و در جایگاه دیگری قرار می‌گیرد، جایگاه اوّل از وجود او خالی می‌شود، همانند نزول باران؛ به این صورت که قطرهٔ باران زمانی‌که به زمین می‌رسد، دیگر در آسمان نیست. امّا در تجلّی و ظهور، حقیقتِ واحد، در عین نزول در جایگاه دوم، همچنان در جایگاه اوّل نیز هست، همانند فکری که در مُعقّلهٔ انسان است و شخص اراده می‌کند که آن‌را بنویسد. بنابراین، آن فکر را بر صفحهٔ کاغذ منتقل می‌کند و نزول فکر به صورت نوشتار و تبدیل شدن آن به کلمات، به آن معنی نیست که آن فکر دیگر در مُعقّله فرد نباشد؛ بلکه حقیقتِ آن، همچنان در فکر و ذهن آن فرد وجود دارد، اما ظهور عینی آن را می‌توان در صفحهٔ کاغذ مشاهده کرد.[۲]

دربارهٔ ظهورات و بروزات کُمَّل نیز وضع به همین منوال است و تنها کسانی که با مبحث تجلّی آشنایی ندارند، آن‌را با تجافی یا حلول و تناسخ اشتباه می‌گیرند. شیخ محمود شبستری در گلشن راز همین نکته را تذکر داده، زمانی‌که می‌گوید:

تناسخ نَبوَد این کز روی معنی ظهوراتی است در عینِ تجلّی[۳]

لاهیجی نیز در شرح این بیت، متذکّر می‌شود که ظهوراتِ متوالی انسان کامل از نوع بروزات کُمَّل است و این ظهوراتِ متعدّد، خللی در وحدت حقیقتِ انسان کامل

---

۱. **مصباح الأنس بین المعقول و المشهود**، ص ۱۸۱.

۲. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، «**نزول وحی**»، صص۶-۷.

۳. **گلشن راز**، بیت ۳۶۵.

پدید نمی‌آورد. وی برای روشن کردن این مسأله، تأکید می‌کند که تناسخ «مستلزم تکرار است؛ زیرا که همان روح است که بعد از مفارقت از بدنی، متعلق به بدن دیگر می‌گردد، بزعم جماعتی که روح را قدیم می‌گویند و قایم به نفس خود نمی‌دانند بلکه جهت بقاء محتاج به بدن می‌دارند. و تجلّی، ظهور حقیقت است در هر مظهری به خصوصیتی و صفتی و نوعی، نه بر سبیل تکرار، فلهذا می‌فرماید که «تناسخ نیست این کز روی معنی». یعنی ظهور حقیقت در نشأهٔ کاملی و بعد از اتمام دوره در صورت آن مظهر، ظهور در مظهر دیگر، تناسخ نیست؛ بلکه این را بروزات کُمَّل می‌گویند».[1]

در حکمت عمادیه نیز در تبیین این مطلب که چگونه ادریس می‌تواند همان الیاس باشد و در عین حال، در مقام خویش نیز باقی باشد، می‌گوید: «پس اینکه گویند الیاس عینِ ادریس است، به نحو تناسخ نباشد که ادریس انیّت و وجود خود را خلع نموده، به تعیُّن الیاسی در آید. بلکه با اینکه حافظِ مقام خود است و مُتعیِّن به تعیّن خویش، در این نشئه جلوه و ظهور می‌نماید. و آن جلوه و ظهور، لازم نیست مشابه با آن صورت اوّلیه ادریسیه باشد؛ بلکه به هر صورتی که بخواهد می‌تواند در آید. و این تجلّی و ظهور را اظلال نامند. پس بحسبِ عین و حقیقت، الیاس و ادریس یک حقیقت باشند و از حیث تعیّن صوری مختلف و اثنین».[2]

ابن‌عربی در فص شیثی از فصوص‌الحکم نیز اشاره‌ای به بروزات کُمَّل داشته، می‌گوید: «وَ عَلی قَدَمِ شَیثٍ یَکُونُ آخِرُ مَوْلُودٍ یُولَدُ مِنْ هَذَا النَّوْعِ الإنْسَانِیِّ وَ هُوَ حَامِلُ أسْرَارِهِ و لَیسَ بَعدَهُ ولدٌ فی هذَا النَّوْعِ فَهُوَ خاتَمُ الأوْلادِ».[3] یعنی: «به قدم شیث

---

۱. **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، ص ۹۶.
۲. **الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة**، **حکمت عمادیه**، ص ۱۵۸.
۳. **فصوص‌الحکم**، ص ٦٧.

خواهد بود که واپسین فرزند از نوع انسانی متولّد شود و او حامل اسرارِ شیث باشد و پس از او فرزندی دیگر از این نوع در وجود نیاید و او خاتمِ فرزندان باشد».[۱]

قیصری منظور از این آخرین مولود را خاتم ولایت مطلقه دانسته و می‌گوید: «لأنَّ المُرادَ بِآخِرِ مَولُودٍ، خاتَمُ الولایَةِ المُطلَقَة».[۲] یعنی: منظور از آخرین مولود، خاتم ولایت مطلقه است. وی در جای دیگر نیز همین نکته را بیان کرده و می‌گوید: «قَوْلِهِ وَ عَلَی قَدَمِ شَیثٍ یَکُونُ آخِرُ مَوْلُودٍ یَتَوَلَّدُ الی آخِرِه لَمّا تَکَلَّمَ اَلشَّیْخُ فِی خَتْمِ اَلولایَةِ بِحَسَبِ اَلشَّأنِ وَ اَلْمَرْتَبَةِ وَ الْمَعَ بَعْضُ شُئُونِهِ وَ هُوَ خَتَمَ بِحَسَبِ اَلزَّمَانِ وَ کَانَ لِلْوَلاَیَةِ خَتمٌ بِحَسَبِ اَلْولاَدَةِ فی هَذَا اَلنَّوْعِ اَلاِنْسَانی وَ یَکُونُ عَلَی قَدَمِ شَیثٍ».[۳]

یعنی: سخن ابن‌عربی دربارۀ اینکه آخرین فردی که از نوع انسانی متولد می‌شود بر قدم شیث خواهد بود، هنگامی است که او دربارۀ ختم ولایت بر حسب شأن و مرتبه و همراه بعضی شئونات آن صحبت می‌کند و این ختم، بر حسب زمان است و برای ولایت، بر حسب اولاد در این نوع انسانی ختمی هست و آن بر قدم شیث خواهد بود.

برخی این سخن ابن‌عربی را که آخرین مولود را بر قدم شیث و حامل اسرار او دانسته، دلیلی بر اثبات تناسخ از دیدگاه او دانسته‌اند؛ زیرا وی خاتم ولایت را همان شیث معرفی کرده است. قیصری در شرح فصوص خود به بحث در این‌باره پرداخته و در ضمن دیدگاه حکمای اشراق در این زمینه را نیز مورد نقد و بررسی قرار داده و می‌گوید: «وَ لِذَلِکَ قَالَ وَ هُوَ حَامِلُ أَسْرَارِهِ ثُمَّ نُسِبَ إِلَی شَیث عَلَیْهِ السَّلاَم بِأَنَّهُ أوَّلُ مَنْ قَالَ بالتناسُخِ وَ سَبَبُ هَذَا اَلْقَوْلِ مَا رَأی فِی شَرْحِ اَلْإِشْرَاقِ إنَّ

۱. **ترجمه فصوص‌الحکم**(موحّد)، ص۲۱۴.
۲. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۴۸۹.
۳. **رسائل قیصری**، ص۸۹ .

آغاثاذیمونَ هُوَ شَیثٌ».[1] یعنی: سخن ابن‌عربی دربارهٔ اینکه آخرین مولود یا خاتم ولایت را حامل اسرار شیث معرفی کرده، سبب شده تا بگویند که او اوّلین معتقد به تناسخ است. دلیل این سخن، آن چیزی است که ما در شرح اشراق می‌بینیم که معتقد است آغاثاذیمون همان شیث است.

قیصری در ادامه، به ردّ این نظریه پرداخته و توضیح می‌دهد که منظور ابن‌عربی، سریانِ حقیقتِ واحده در صُوَر مختلف است و این مسأله با تناسخ متفاوت است: «وَ مَا جَاءَ فِی کَلاَمِ أوْلِیَاء مِمَّا یُشبِهُ التَّنَاسُخَ إنَّمَا هُوَ بِحُکْمِ أحدیة اَلْحَقِیقَةُ وَ سَرَیانهَا فِی صُوَرٍ مُخْتَلِفَةٍ کسَرَیَانِ اَلْمَعْنَی اَلْکُلّی فِی صُوَرِ جزْئِیَاتِهِ وَ ظُهُورِ هَوِیَّةِ اَلْحَقِّ فِی مَظَاهِرِ أسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ».[2] یعنی: آنچه در سخنان اولیاء آمده و شبیه تناسخ به نظر می‌رسد، به حکم احدیّت حقیقت و سریان آن در صور مختلف است، همانند سریان معنی کلّی در صور جزئیاتش و ظهور هویّت حق در مظاهر اسماء و صفاتش.

به این ترتیب، منظور عارفان در اینگونه موارد، بیان ظهور هویّت واحد روحانی در مظاهر مختلفِ جسمانی است و اینکه برخی از طریق به کارگیری نادرست واژهٔ تناسخ در این موارد، آن را بر مفاهیم و قواعد عرفانی تحمیل کرده‌اند، ناشی از عدم شناختِ صحیح از مسألهٔ ظهور و بروز کُمَّل و تفاوت آن با تناسخ است؛ زیرا تناسخ «آن است که روح انسان بعد از مفارقت از بدن خود تعلق بگیرد به بدن انسان دیگر. و در این‌جا این‌طور نیست؛ بلکه یک معنی است و از جهت او ظهورات و تجلّیاتی

---

١. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ٤٨٩.

٢. همانجا.

است».[1] به این ترتیب، می‌توان دانست که «ظهور متوالی و مستمر اولیاء در هر زمان، از باب تواتر فیض و توالی تجلّی است، نه تناسخ».[2]

جندی در شرح فصوص خود در توضیح جملهٔ ابن‌عربی دربارهٔ آخرین مولود و اینکه او بر قدم شیث خواهد بود به تفصیل بحث کرده و به بیان ظهورات متوالی حقیقت انسان کامل در اعصار مختلف در جلوهٔ انبیای الهی پرداخته است. وی نخستین ظهور این حقیقت را در وجود آدم(ع) می‌داند و سپس انبیای دیگر همچون شیث، ادریس، نوح، ابراهیم، داوود، سلیمان و عیسی را به عنوان دیگر مظاهر این حقیقت معرفی می‌کند تا اینکه این حقیقت، در وجود حضرت رسول اکرم(ص) به طور اتمّ و اکمَل ظهور می‌یابد.

جندی در ادامه می‌افزاید که این حقیقت، پس از دورهٔ ختم نبوّت، در صورت اولیای الهی ظاهر شده و سرسلسلهٔ این اولیاء، حضرت علی‌بن ابیطالب(ع) بوده است. وی معتقد است که پس از حضرت علی(ع)، حقیقت محمّدیّه در مظاهر فرزندان ایشان که همان ورثهٔ الهی حضرت محمّد(ص) هستند، ظهور یافته است تا اینکه در نهایت، این حقیقت در وجود خاتم اولیاء به ظهور می‌رسد.[3]

این خاتم اولیاء که او را خاتم آباء نیز گفته‌اند، همان حضرت مهدی(ع) است که کاشانی در وصف او می‌گوید: «خاتَمُ الآباءِ فی هذَا النّوعِ هُوَ المَهدی عَلَیهِ‌السَّلام».[4] یعنی: خاتم آباء در این نوع، همان مهدی است که درود بر او باد. به این ترتیب، ظهورات متوالی و متواتر حقیقت محمّدیه در وجود انبیاء و اولیای الهی، سریان حقیقت واحده در مظاهر متعدّده است و میان ایشان، در حقیقتِ وجودی تفاوتی نیست؛ هرچند از نظر تعیّنِ شخصی با یکدیگر متفاوتند.

---

۱. **شرح گلشن راز سبزواری**، ص ۳۴۳.
۲. **مولوی‌نامه**، ج ۲، ص ۸۵۳.
۳. **شرح فصوص‌الحکم جندی**، صص ۲۸۱– ۲۸۳.
۴. **شرح فصوص‌الحکم کاشانی**، ص ۵۳.

به این ترتیب، «خاتم‌الاولیاء، همان حقیقت و باطنِ نبوّتِ خاتم‌الانبیاء است که در نشأۀ وی به طریق بروز، نه به طریق تناسخ، ظاهر گشته است».[1] این نکته، حقیقتِ همان سخن شیخ محمود شبستری است که می‌گوید:

در این دور، اوّل آمد عینِ آخِر[2]

یعنی، تنها یک حقیقت است که در صُوَر متعدّد ظاهر شده و هر بار به نامی نامیده شده است. بنابراین، همچنان‌که تعدّد نام، شخص را متعدّد نمی‌کند، تعدّد صُوَر و مظاهر نیز خللی بر وحدت حقیقت واحده که در آن صُوَر متجلّی شده وارد نمی‌کند و «آنچه از مقولۀ تعاقب افراد انسان کامل و ظهور اولیاء در هر عصر و زمان و اتحاد جانهای شیران خدا گفته‌اند، محمول است بر ظهور و سَرَیان هویّتِ واحد در مظاهر مختلف و وحدت نورانیِ روحانی».[3]

این موضوع را عبدالکریم جیلی نیز در کتاب انسان کامل، مورد بحث قرار داده و معتقد است که حقیقت انسان کامل به واسطۀ تَلَبُّس به لباسهای گوناگون، هر بار نامی داشته است، امّا حقیقت آن، یکی بیش نیست و آن حقیقت محمّد(ص) است که در صورت انبیاء و اولیای هر عصر، ظاهر می‌شود. وی در بیان این مسأله می‌گوید:

«اِعْلَمْ حَفظَکَ اَللَّهُ أنَّ اَلإنْسَانَ اَلْکَامِلِ هُوَ الْقُطْبُ الَّذِی تَدُورُ عَلَیْهِ أفلاکُ اَلْوُجُودِ مِنْ أوَّلِهِ إلی آخِرِهِ وَ هُوَ وَاحِدٌ مُنْذُ کَانَ اَلوُجُودُ إلَی أبَدِ اَلْآبِدِینَ ثُمَّ لَهُ تَنَوّع فِی مَلاَبِسَ وَ یَظْهَرُ فِی کَنَائِس فَیُسَمَّی بِهِ باعْتِبَارِ لِبَاسٍ وَ لاَ یُسَمَّی بِهِ باعْتِبَارِ لِبَاسٍ آخَرَ، فَاسْمُهُ الأصلی اَلَّذِی هُوَ لَهُ مُحَمَّد وَ کنیَتهُ أبوالقاسِمِ وَ وَصَفهُ عَبْدُاَللَّهِ وَ لَقَبُهُ شَمْسُاَلدِّینِ، ثُمَّ لَهُ باعْتِبَارِ مَلابِس أخْرَی أسَامٍ وَ لَهُ فِی کُلِّ زَمَانٍ اِسْمُ مَا یَلِیقُ بِلِبَاسِهِ فِی ذَلِکَ اَلزَّمَان، ... وَ إذا رَآهُ فی صورَةٍ مَا مِنَ اَلصُّوَرِ وَ عَلِمَ أنَّهُ مُحَمَّدٌ فَلاَ

---

۱. **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، ص۹۸.
۲. **گلشن راز**، بیت ۱۹.
۳. **مولوی نامه**، ج۲، ص ۸۸۱.

يُسَمِّيهِ إِلاَّ بِاسْمِ تِلکَ اَلصُّورَةِ ثُمَّ لاَ يُوقِعُ ذَلِکَ الاِسْمَ إِلَّا عَلَى الحَقيقةِ اَلمُحَمَّدِيَّة، ... إِذَا كُشِفَ لَکَ عَنِ الْحَقيقةِ اَلْمُحَمَّدِيَّة إِنَّهَا مُتَجَلِّيَةٌ فِـى صُـورَةٍ مِـنْ صُـوَرِ الْـآدَمِيِّينَ فَيَلْزَمُکَ إِيقَاعُ اسم تِلکَ الصُّورَةِ عَلَى الحَقيقةِ اَلْمُحَمَّدِيَّة و يَجِبُ عَلَيْکَ أَنْ تَتَـأَدَّبَ مَعَ صَاحِبِ تِلْکَ الصُّورَةِ تَأَدُبَکَ مَعَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّم».[۱]

یعنی: بدان که انسان کامل، همان قطب است که افلاکِ وجود، از اوّل تا بـه آخر، به گرد او می‌چرخد و این حقیقت، از آغازِ هستی تا ابد، یک وجود اسـت. سپس، در لباس‌های متنوّع و مظاهرِ گوناگون، ظـاهر شـده اسـت. از ایـن‌رو، بـه اعتبار یک لباس، به نامی نامیده شده و به اعتبار لباس دیگر، به نام دیگر خوانـده شده، امّا اسم اصلی آن محمّد و کنیهٔ آن، ابوالقاسم و صفتِ‌اش، عبدالله و لقـبش، شمس‌الدین است. سپس، برای او به اعتبار لباس‌هـا و مظـاهر دیگـر، اسـم‌هـای دیگری است و برای او در هر زمان، اسمی هست، براسـاس جامـه‌ای کـه در آن زمان پوشیده و ظاهر شده است. پس، اگر او را در صورتی از آن صورتها ببیننـد و بدانند که همانـا او محمّـد(ص) اسـت، پـس او را جـز بـه اسـم آن صـورت نمی‌نامند، امّا می‌دانند که آن اسم، واقع نشده مگر بر حقیقت محمّدیـه. بنـابراین، اگر برای تو کشف شد که حقیقـت محمّدیـه در صـورتی از صـورتهای آدمیـان متجلّی شده است، لازم است بر تو که همان اسم را برای حقیقت محمّدیه به کار ببری و واجب است بر تو که با صاحب آن صورت، چنان با ادب رفتار کنی کـه با محمّد(ص) رفتار می‌کنی.

به این ترتیب، جیلی معتقد است که انسان کامل، به واسـطهٔ آنکـه قطـب عـالم امکان است، افلاک وجود بر گرد او می‌چرخد و بـه وجـود او برپاسـت. همچنـین، حقیقت انسان کامل، در عالم مُلک و در اعصـار مختلـف، لبـاس‌هـای متفـاوت یـا جسم‌های عنصری متعدّدی داشته است. البته باید دانست که نام حقیقی آن «محمّـد»

---

۱. **الإنسان الکامل**(الجیلی)، صص ۲۱۰- ۲۱۱.

است؛ زیرا در جلوهٔ محمّدی، کاملترین صورت خود را یافته و از این رو، حقیقت انسان کامل را حقیقت محمّدیّه گفته‌اند.

جیلی تأکید می‌کند که این سلسله ظهورات، همچنان ادامه دارد و در هر عصری، لازم است که انسان کاملِ آن عصر، با نام و نشان خاصّ خود در آن عصر و زمان شناخته شود. همچنین باید توجّه داشت که با وجود متفاوت بودن نام یا جسم عنصری و خاکی، حقیقت وجودی او همان حقیقت انسان کامل یا حقیقت محمّد(ص) است. به عبارت ساده‌تر، جیلی معتقد است که انسان کامل، یک حقیقت ازلیِ یگانه است که در عالم مُلک، در ادوار مختلف، در جامه های گوناگون، ظهور می‌کند.

وی در ادامهٔ سخنانش به ردّ شبههٔ تناسخ دربارهٔ ظهوراتِ متوالی انسان کامل پرداخته و می‌گوید: «مبادا از سخن من توهّم چیزی از مذهب تناسخ برای تو پیش آید؛ بلکه حضرت رسول اکرم به (عنوان حقیقت محمّدیه و مظهر اسم جامع الله) توانایی تجلّی در هر صورتی را دارد. تا اینکه در صورت خود حضرت محمّد(ص) متجلّی شده است و سنّت او، صلوات‌الله علیه، اینگونه است که همواره، در هر زمان به صورت اکمل آن زمان ظهور می‌کند و آن کاملان، در ظاهر، جانشینان او هستند، اما در باطن، خود حضرت محمّد(ص)، باطن و حقیقت آنهاست».[1]

بنابراین، بر طبق قاعدهٔ بروزات کُمَّل، حقیقت محمّدیه که یکی بیش نیست، در صُوَر متعدّد انبیاء و اولیای الهی ظاهر شده و در هر عصر، نامی متفاوت یافته است و این امر، یعنی تعدّد صُوَر، خللی بر وحدت حقیقت محمّدیه وارد نمی‌کند؛ زیرا این صُوَر، تجلّیات یک حقیقت‌اند که در مظاهرِ مختلفِ جسمانی، ظاهر می‌شوند.

---

۱. **الإنسان الکامل**(الجیلی)، ص۲۱۱.

عزیزالدین نسفی در بیان ظهورات و بروزات کُمَّل و یگانگی حقیقت انبیای الهی می‌گوید: «اکنون بدان که همین نور بود که سر از دریچهٔ آدم بیرون کرده بود و می‌گفت و می‌شنید، و همین نور بود که سر از دریچهٔ نوح بیرون کرده بود و این صفات با او بود و همین نور بود که سر از دریچهٔ ابراهیم بیرون کرده بود و همین نور بود که سر از دریچهٔ موسی بیرون کرده بود و همین نور بود که سر از دریچهٔ عیسی و محمّد(ص) بیرون کرده بود ... و همین نور بود که به چندین اسامی مسمّاست».[۱]

نسفی در ادامهٔ سخنانش این نکته را نیز متذکّر می‌شود که این یگانگی انبیای الهی، از حیث حقیقت وجودی آنهاست؛ وگرنه، از نظر صورت جسمانی و تعیّن شخصی، آنها افرادی متفاوتند. پس، اگر نظر بر شخص و تعیّن آنها در هر عصر داشته باشی، ایشان متعدّد و متفاوتند، امّا اگر نظر بر حقیقتِ وجودی آنها داشته باشی، یک تن بیش نیستند.

نسفی در بیان این مطلب می‌گوید: «ای درویش، اگر به نزد تو، ابراهیم، مردِ درازبالا و با ریشِ دراز است؛ محمّد(ص)، ابراهیم نباشد، و اگر به نزدیک تو، ابراهیم، انسان کامل بُوَد؛ محمّد(ص)، ابراهیم باشد؛ زیرا که محمّد(ص)، انسان کامل بُوَد».[۲] از همین روست که گفته‌اند: «ظهورات و بروزات کُمَّل، شامل است جمیع مشارب و اذواق انبیاء را»؛[۳] زیرا همهٔ آنها مظاهر یک حقیقت‌اند.

منظور از بحث ظهورات متوالی و بروزاتِ کُمَّل نیز، بیان ظهور هویّتِ واحده در اعصار گوناگون و مظاهرِ مختلفِ جسمانی است که قاعده‌ای عرفانی و عقلی است. زیرا عالم مُلک، برای بقا و دوام، همواره نیازمند حضور مظهر اسم جامع «الله»

---

۱. عزیزالدین نسفی، **کشف‌الحقایق**، ص ۱۰۹.
۲. همانجا.
۳. **شرح فصوص‌الحکم پارسا**، ص۵۸۱.

به عنوان انسان کامل عصر است و این حقیقت واحده، در هر عصری متناسب با آن عصر و همچنین مکانی که انسان کامل در آن ظهور یافته، نامی خواهد داشت و پیداست که نامهای متعدّد، حقیقت وجودی واحد را متعدّد نمی‌کند، همچنان که حقیقت وجودیِ حق‌تعالی با ظهور در مظاهر بی‌نهایت، متعدّد و متکثّر نمی‌شود.

شبستری برای تبیین این مسأله، حقیقت محمّدیه را به خورشیدی تشبیه کرده که تجلّیاتِ انوارِ آن، در وجود انبیای الهی ظهور یافته و در حقیقت، تمام انبیاء، مظاهر یک نورند:

چو نورِ آفتاب از شب جدا شد — تو را صبح و طلوع استوا شد
دگر باره ز دورِ چرخِ دوّار — زوال و عصر و مغرب شد پدیدار
بُوَد نورِ نبی خورشیدِ اعظم — گه از موسی پدید و گه ز آدم[1]

لاهیجی در شرح این ابیات از گلشن راز می‌گوید: «چون اوّل تعیّنی که از لاتعیّن، مُتعیِّن شد، روحِ اعظم و عقلِ کُل بود که عبارت از نور محمّدی(ص) است که *اَوّلُ مَا خَلَقَ اَللّهُ نُوری* و خلیفهٔ حق و امامِ مطلق و مقصودِ کائنات، آن نور است که *لَوْلاَکَ لَمَا خَلَقْتُ اَلافْلاَکَ* و حقیقت محمّدی، صورت و مَربوبِ اسم کلّی جامع الله است و اللّه ربّ اوست و چنانچه از الله فیض و امداد به جمیع اسماء کلیّه و جزویّه می‌رسد از حقیقت محمّدی نیز فیض و امداد به جمیع موجودات دیگر می‌رسد...پس، هرآینه، نور وجود آن حضرت مانند خورشید اعظم باشد؛ چون انوارِ وجودِ مراتب جزویّه و کلیّهٔ عالم، مُستفاد از چشمهٔ خورشیدِ اوست و ذوات جمیع کاملان از انبیاء و اولیاء، مظاهر انوار جمالِ با کمال آن حضرت باشند که به حَسَب اقتضاء اسم *الدهر* در هر حینی و اوانی به صورت اقطاب، به قدر استعداد هر یکی، ظهور می‌یابد و در هر صورتی، مسمّی به اسم دیگر می‌گردد و تجلّی به نوع دیگر می‌نماید:

---

۱. **گلشن راز**، ابیات ۳۷۳-۳۷۵.

ده چراغ ار حاضر آید در مکان / هر یکی باشد به صورت غیرِ آن
فرق نتوان کرد نورِ هر یکی / چون به نورش روی آری بی‌شکی
در معانی، قسمت و اعداد نیست / در معانی، تثنیه و افراد نیست»[۱]

شبستری، گاه، در توضیح بحث ظهورات کُمَّل و روشن کردن این نکته که انبیاء الهی به عنوان ظهوراتِ حقیقت محمّدیّه، و مجالی نور محمّدی، تجلّیات یک حقیقت واحدند، آنها را به سایه‌هایی تشبیه کرده که از تابش خورشید محمّدی ظهور یافته‌اند. از آنجا که سایه، حقیقت وجودی مستقل ندارد و فقط نمایانگر جلوه‌ای از شخص صاحب سایه است، دربارهٔ انبیاء الهی نیز همین‌طور است و همگی آنها مظاهر و مجالی یک حقیقت‌اند، هرچند در ادوار مختلفِ تاریخی ظهور یافته و نامهای مختلف داشته‌اند:

اگر تاریخِ عالم را بدانی / مراتب را یکایک بازدانی
ز خور، هر دم ظهورِ سایه‌ای شد / که آن، معراجِ دین را پایه‌ای شد
زمانِ خواجه وقتِ استوا بود / که از هر ظِل و ظُلمت مُصطفا بود
به خط استوا بر قامتِ راست / ندارد سایه پیش و پس، چپ و راست[۲]

به این ترتیب، اگر حقیقت محمّدیّه را به مثابهٔ آفتاب بدانیم؛ مظاهر آن، یعنی انسانهای کاملِ هر عصر، همچون سایه‌های آن حقیقت‌اند. از این نظر، ظهورات انسانهای کامل در اعصار مختلف، سبب تعدّد حقیقت محمّدیّه نشده است.

لاهیجی نیز، منظور از این ابیات شبستری را تبیین بحث ظهورات متوالی و بروزات کُمَّل دانسته و می‌گوید: «از آفتاب حقیقتِ محمّدی(ص)، در هر حین و هر زمان، سایه و نشأهٔ کاملی از اولیاء ظهور می‌یابد ... و نور خورشید نبیِ ختمی از

---

۱. **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، ص۹۹. ابیاتی که لاهیجی در سخن خود استفاده کرده از مولوی است.(ر.ک: **مثنوی معنوی**، دفتر اوّل، ابیات ٦٨٥–٦٨٨).
۲. **گلشن راز**، ابیات ٣٧٦–٣٧٩.

ابتدای طلوع که ظهور نشأۀ آدم است، در هر دوره و قرن، در نشأۀ کاملی به حسب مراتب، ظاهر می‌گردد و به سبیل بروز، ظهور می‌یابد تا به نهایت ظهور و کمال می‌رسد».[۱]

شاه داعی شیرازی، در کتاب «نسایم گلشن» در شرح این مسأله می‌گوید: «آفتاب نور مصطفوی، چون از شبِ عالم غیب، روی ظهور به سوی عالمِ شهادت نهاد، ظهور اوّلش به صورت سپیده‌دمِ نبوّت آدم بود، مثل صبح از خورشید. و ظهور دیگرش به صورت نبوّت موسی(ع)، مثل طلوع خورشید. اما ظهوراتی که آن نور را در صورت نبوات انبیاء دیگر، چون شیث و ادریس و نوح و خلیل واقع شده، همه لاحق به ظهوری است که به منزلۀ صبح افتاد... و چون زمان ظهور سِرّ وسیطت و کمال اعتدال، منتهی به حضرت محمّدی(ص) شد، آن ظهور از آفتابِ نورِ او، به منزلۀ استوا از خورشید واقع گشت ... و آفتاب نور محمّدی که ظهور می‌کرد بر منوال خورشید، لابّد از او سایۀ چند ظاهر شده است و آن سایه‌ها، اشخاص انبیاست علیهم‌السلام».[۲]

مسألۀ ظهورات و بروزات کُمَّل در اندیشۀ اهل حق نیز، به عنوان یک مکتب فکری عرفانی، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به طوری‌که برخی محقّقان، آن را نکتۀ مرکزی در اصول عقاید ایشان و سنگ‌بنای استوار تمام عقایدشان دانسته‌اند.[۳] به این ترتیب، ظهوراتِ کُمَّل به عنوان محور اصلی اعتقادات اهل حق، در تمام متون ایشان قابل ردیابی است.

---

۱. **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، صص ۹۹-۱۰۰.

۲. شاه داعی شیرازی، **نسایم گلشن(شرح گلشن راز)**، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۷۷، صص ۲۱۲ – ۲۱۳.

۳. ولادیمیر فئودوروویچ مینورسکی، **یادداشت‌هایی در مورد طایفۀ اهل حق**، ترجمه سیاوش تیموری، چاپ سوم، تهران، ناشر مترجم، ۱۳۸۷، ص ۱۳؛ همو، **«فرقۀ اهل حق»**، مندرج در: **سه گفتار تحقیقی در آیین اهل حق**، ۱۳۷۸، ص ۳۹.

از جمله متونی که تقریباً به طور کامل به بیان ظهورات متوالی انسان کامل در اعصار مختلف پرداخته، کلام «بارگه بارگه» است که از قدیمی‌ترین متون اهل حق به‌شمار می‌رود. در این کلام که از زبان هفتاد و دو تن از پیرانِ اهل حق بیان شده، ظهورات متوالی حقیقت در مظاهر گوناگون بیان شده است. از آن جمله، ظهور این حقیقت در دورهٔ انبیای الهی، همچون نوح، زرتشت، عیسی[1] و ... تا ظهور آن، در دورهٔ محمّدی(ص) است.

نکتهٔ قابل توجّه در بیان این مظاهر، آن است که از هر یک از انبیای مذکور، تنها یک‌بار یاد شده، امّا مظهریّت در دورهٔ حضرت رسول اکرم(ص) سه بار ذکر شده[2] که بیانگر اهمیّت این دورهٔ ظهوری از دیدگاه اهل حق است. البته در کلام «بارگه بارگه» سلسلهٔ این ظهورات ادامه یافته و مظاهر دیگری چون شاه خوشین[3] و سلطان اسحاق[4] را نیز که مورد پذیرش اهل حق‌اند، دربرمی‌گیرد.

به این‌ترتیب، از دیدگاه اهل حق نیز، حقیقت محمّدیّه که گاه، از آن به «ذات» تعبیر می‌کنند، مظاهر متعدّدی در اعصار گوناگون دارد. امّا حقیقت وجودی آن، یکی بیش نیست که صورت‌های متعدّد و متفاوت می‌یابد و در اصل «همان جوهرِ ملکوتی(ذات) است که در تمام اعصار در جامه‌های مختلف بشری تجلّی می‌کند»[5] و به صورت انبیای الهی و اولیای کامل ظهور می‌نماید. از این منظر، در اندیشهٔ اهل حق نیز، انبیای الهی مظاهر همان حقیقت الهی‌اند؛ چنانکه در کلام دورهٔ قالب، در بیان حقیقت وجودی انسان کامل و ارتباط او با انبیاء الهی آمده است:

---

۱. **نامه سرانجام یا کلام خزانه**، کلام بارگه بارگه، صص ۸۰– ۸۲.
۲. همان، صفحات ۵۸، ۶۱–۶۲.
۳. همان، ص ۶۵.
۴. همان، ص ۵۴، ص ۶۱.
۵. **موسیقی و عرفان، سنّت اهل حق**، ص ۸.

جـلاش هـا نَـه روی گِشـت انبیـاوَه[1]

یعنی: جلوهٔ این حقیقت، در مظاهرِ تمام انبیای الهی، ظهور یافته است.

به عبارت دیگر، تمام پیامبران الهی، به عنوان انسانهای کامل عصر خود، مظـاهر یک حقیقت بوده‌اند؛ هرچند صورت ظاهر آنها با هم متفاوت بوده، امّا ایـن تفـاوت صورت‌ها سبب تفاوت حقیقت آنها نمی‌شود؛ چنانکه جناب مولوی نیـز ایـن نکتـهٔ ظریف را در غزل زیبای مشهورش اینگونه بیان می‌کند:

آن سـرخ قبـایی کـه چـو مـه پـار برآمـد / امسـال در ایـن خرقـهٔ زنگـار برآمـد

آن تُـرک کـه آن سـال بـه یغمـاش ببردنـد / این اسـت کـه امسـال عـرب‌وار برآمـد

آن یار همـان اسـت اگـر جامـه دگـر شـد / آن جامه بـدل کـرد و دگـر بـار برآمـد

آن باده همان اسـت، اگـر شیشـه دگـر شـد / بنگر که چه خوش بر سـر خمّـار برآمـد

گر شمس فرو شد به غروب، او نه فنـا شـد / از بـرجِ دگـر آن شـه انـوار برآمـد

گفتـار رهـا کـن بنگـر آینـهٔ عـین / کـان شـبهه و اشـکال ز گفتـار برآمـد

شـمس‌الحـق تبریـز رسـیده اسـت بگوئیـد / کـز چـرخ صـفا آن مـه اسـرار برآمـد

این نیست تناسخ، سخن وحدتِ محض است / کـز جوشـش آن قلـزم زخّـار برآمـد[2]

مولوی در این ابیات، جهت ملموس‌تر کردن ظهوراتِ متـوالی انسـان کامـل، از اصطلاحاتی چون «جامه بدل کردن» و «شیشه دگر شدن» اسـتفاده کـرده و توضـیح می‌دهد، همچنان‌که حقیقت یک فرد با تغییر لباس او دگرگـون نشـده و آن شـخص متعدّد نمی‌شود؛ حقیقت انسان کامل نیز با ظهور در جسم‌های عنصری متفـاوت، در اعصار گوناگون، متعدّد نمی‌شود؛ بلکه همان حقیقت واحد است که هـر بـار لبـاس دیگری بر تن کرده است.

---

۱. **کلام قالب**، ص ۸۳.
۲. **کلیّات شمس یا دیوان کبیر**، ج۲، ص۷۷.

به تعبیر دیگر، همچنان‌که اگر یک باده را از شیشه‌ای به شیشهٔ دیگر منتقل کنند، این عمل، سبب ایجاد تغییر در باده نمی‌شود؛ ظهورات متوالی انسان کامل در جامه‌های گوناگون بشری نیز سبب تغییر و تعدّد او نمی‌گردد. به بیان تمثیلی مولوی، باده همان است که بود، اما ظرف آن تغییر یافته و این تغییر ظرف، باعث تغییر مظروف، نمی‌شود، و هر کسی که به حقیقت وجودی انسان کامل در ورای اجسام عنصری او بنگرد، به وحدت آن حقیقت متعالی پی می‌برد، اما اگر کسی در بند ظواهر و صورت بماند و به باطن او نظر نکند، گمراه خواهد شد:

گر به مظروفش نظر داری، شهی　　　ور به ظرفش بنگری، تو گمرهی[1]

مولوی توضیح می‌دهد که اگر چه برای ملموس‌تر کردن موضوع ظهوراتِ متوالی انسان کامل، ناگزیر از آوردن تمثیل هستیم، امّا همین تمثیل‌ها هم می‌توانند شبهه‌انگیز نیز باشد و برای درک حقیقت، لازم است که انسان با دیدهٔ بصیرت، این حقیقت را بنگرد تا دچار شبهاتی چون تناسخ نشود و دریابد که منظور عارفان در تأکید بر ظهورات متوالی یک حقیقت در جامه‌های گوناگون، به معنی اعتقاد آنها به تناسخ نیست؛ چراکه که عارفان، دیدگاه توحیدی «وحدت وجودی» دارند و از این دیدگاه توحیدی، عقیدهٔ تناسخ استنباط نمی‌شود.

خلاصه آنکه منظور عارفان از این مباحث، بیانِ ظهوراتِ متوالی حقیقتِ واحد، در جَلَوات متعدّد است. همانند موج‌هایی که از جوشش یک دریای خروشان پدید آمده‌اند و همگی حاکی و بیانگر حقیقت همان دریا هستند که واحد و یگانه است، اگرچه موج‌ها متعدّد یا متفاوت باشند.

بر همین اساس، مولوی تمام انبیاء را دارای حقیقت وجودی واحد می‌داند و معتقد است که انسانهای کامل، دارای اتّحاد نوری‌اند. از این‌رو، محقّقان نیز معتقدند که «سخن او محمول است بر اتحاد نورانی و وحدتِ مُتجلّی، و کثرت مظاهر و

---

۱. **مثنوی معنوی**، دفتر ششم، بیت۶۵۹.

مجالی».[1] البته ظهوراتِ کُمَّل، محدود در انبیای الهی نیست؛ بلکه این ظهورات تا زمان ظهور خاتم ولایت، ادامه دارد و همهٔ این اولیاء که در زمانها و مکانهای مختلف ظهور می‌کنند، همگی تجلّی یک نور واحدند و از این‌رو، یکی بیش نیستند:

چون از ایشان مجتمع بینی دو یار　　هم یکی باشند و هم ششصد هزار
بر مثالِ موج‌ها اعدادشان　　در عدد آورده باشد بادشان
چون نظر در قرص داری خود یکی است　　وآنکه شد محجوب ابدان در شکی است[2]

زیرا اگر چه خورشیدِ حقیقتِ انسان کامل، یکی بیش نیست، امّا مظاهرِ آن بسیار است و آن حقیقت، در هر زمان و مکان یا در هر عصر، خود را به صورت و شکلی متناسب با آن زمان و مکان آشکار می‌کند:

هر لحظه به شکل آن بتِ عیّار برآمد　　هر دم به لباسِ دگر آن یار برآمد
القصه هم او بود که می‌آمد و می‌رفت　　تا عاقبت آن شکلِ عرب‌وار برآمد[3]

این تعدّد صورت‌ها برای حقیقت وجودی انسان کامل که از آن به بروزات و ظهوراتِ کُمَّل تعبیر می‌شود، «اشاره به حقیقت واحدِ روحانی و نورانی انبیاء و اولیاء الهی دارد که در اعصار و ادوار مختلف، دارای ظهورات گوناگون‌اند».[4] شیوایی و گیرایی سخنان مولانا در بیان ظهورات انسان کامل سبب شده که این شیوه توسط شاعران عارفِ پس از او مورد پیروی قرار گیرد. از آن جمله در دیوان شمس مغربی، غزلی هست که از آغاز تا انجام، یادآور همان غزل «آن سرخ قبایی...» مولوی است؛ چنانکه بسیاری اصطلاحات آن را نیز به کار برده و می‌گوید:

این ترک تنگ چشم که امسال شد پدید　　از تازه تازه نیست پدیدار آمده
آن شاهِ یثرب است که در روم، قیصر است　　و آن ماهِ رومی است، عرب‌وار آمده ...

---

۱. **مولوی نامه**، ج۲، ص۸۸٦.
۲. **مثنوی معنوی**، دفتر دوم، ابیات ۱۸٤–۱۸۷.
۳. مولوی، **غزلیات شمس**، ج ۲، ص ٦۰. نقل از: دکتر کاظم دزفولیان، **شرح گلشن راز**، ص ۲۸۰.
٤. خسرو ظفرنوایی، **ابن‌عربی و تناسخ**، ص ۱٤۱.

تکرار نیست، چون که لباس است مختلف **گرچه حقیقت است به تکرار آمده**
این موج‌ها ز بحرِ محیطِ حقیقت است **وین جوش‌ها ز قُلزمِ زَخّار آمده**[1]

در اینجا نیز شمس مغربی، همچون مولانا، تعدّد و پیوستگی ظهورات را برای انسان کامل به مثابهٔ لباس‌های مختلفی دانسته که بر یک حقیقتِ واحد پوشانده شده است. از این جهت، تأکید کرده که ظهوراتِ متوالی انسان کامل، به واسطهٔ آنکه لباس‌ها یا همان جسم‌هایی که در اعصار مختلف یافته، از نظر تعیّن شخصی متفاوت بوده‌اند؛ پس، تکرار در تجلّی نیست. هرچند این ظهورات، پیوسته و مداوم بوده و به عبارت دیگر، حقیقی بوده که به دفعات و به صورت مکرّر در عالم ظهور یافته و هربار نامی متفاوت داشته است.

سلطان ولد نیز در توضیح سخنان پدرش مولانا، به آیه‌ای از قرآن استناد کرده که در آن، خداوند، مؤمنان را کسانی معرفی کرده که میان پیامبران او فرق نمی‌گذارند و می‌گویند: «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ».[2] سلطان ولد، منظور از این آیه را بیان اتّحاد نوری انبیای الهی با وجود تعدّد و تکثّر در جسم‌ها می‌داند و برای روشن‌تر کردن این مسأله، حقیقت وجودی انبیاء را به طلایی تشبیه می‌کند که زرگر، از آن ظروف متعدّدی می‌سازد، اما با وجود تفاوت ظروف و نامهای آنها، جنس تمام آنها یکی است:

لا نُفَرِّق گفت حق اندر کلام **نیست فرقی در میانِ آن کرام**
گر به ظاهر، انبیا را بُد عدد **لیک در باطن، بُدند ایشان اَحَد**
بود از یک نور پُر آن جسمشان **بنگر اندر نور و بگذر ز اسمشان**
زرگر ار سازد ز زر صد گونه ظرف **جمله را یک دان و یک بین، گر به حرف**

---

۱. شمس‌الدین محمّد تبریزی مغربی، **دیوان کامل شمس مغربی**، تصحیح ابوطالب میرعابدینی، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۵۸، صص ۱۹٤ – ۱۹۵.

۲. **قرآن مجید**، سورهٔ بقره (۲)، آیه ۱۳٦. (میان هیچ یک از ایشان فرق نمی‌گذاریم).

هــر یکــی را زان بُــوَد نــامی دگــر　　همچــو کــوزه یــا چــو کاســه بــی‌شــمر
جملــه را صَــرّاف دانــد یــک زر اســت　　بهــر ظــرف آن را نگویــد کمتــر اســت
یــک بُــوَد پیشــش بهاشــان بــی‌گمــان　　زان که یــک چیــز اســت زرِّ نقــدِ کــان[1]

بنابراین، اگر همچون ظاهربینان، نظر بر ظاهر و صورت انبیاء داشته باشی، آنها را متعدّد می‌بینی، امّا اگر به حقیقت آنها بنگری، خواهی دانست که همگی مجالی یک نورند. محقّقان عارف نیز همواره متذکّر این نکته بوده‌اند که «به حسب تَعَیُّن و صورت، امتیاز میان کُمَّل واقع است و آدم و نوح و موسی و عیسی سلام‌الله علیهم، غیر از محمّد(ص) هستند؛ فامّا به اعتبار حقیقت، همه مظاهر و مجالیِ نور محمّدی‌اند».[2]

به این ترتیب، انسان کاملِ هر عصر، به عنوان مظهرِ اسم جامع «الله» و پادشاه همهٔ عوالم، لازم است که در عالم مُلک نیز مظهری به شکل و جامهٔ بشر داشته باشد تا عامل بقای آن گردد؛ به قول مولوی:

آن پادشاهِ اعظم، در بسته بود محکم　　پوشید دلقِ آدم، امروز بر در آمد

سلطان ولد نیز انسان کامل را در هر عصر، همین‌گونه معرفی می‌کند و می‌گوید:

شــاه، حــق اســت در لبــاسِ بشــر　　نیست پوشیده زو نه خیر و نه شر[3]

زیرا انسان کامل از نظر حقیقت وجود عین حق است، اما از نظر تعیّن شخصی است که از حق‌تعالی ممتاز می‌شود و تفاوت می‌یابد؛ چنانکه شیخ محمود نیز در توصیف انسان کامل می‌گوید:

---

۱. سلطان ولد، **انتهانامه**، تصحیح محمّدعلی خزانه‌دار لو، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۶، ص ۲۲۹.
۲. **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، ص ۹۹.
۳. سلطان ولد، **ولدنامه**، تصحیح جلال الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶، ص ۳۱۹.

زهـــی نـــورِ خـــدا ظِـــلِّ الهـــی[۱]

لاهیجی در شرح این نکته می گوید: «یعنی آن حضرت من حیث الحقیقة، عـینِ نور خدا است و به حکم اتّحاد مظهر و ظاهر، امتیاز از مابین مرتفع است و من حیث الشَّخص و التَّعَیُّن، ظلّ الهی است، یعنی سایهٔ الهـی اسـت؛ چـو الله بـه صـورت آن حضرت ظهور یافته است».[۲]

البته شناختن این حقیقت، دیدهٔ حق‌بین می‌خواهد، چنانکه عطار می‌فرماید:

مرد می‌باید کـه باشـد شـه‌شـناس — گـر ببینـد شـاه را در صـد لبـاس[۳]

و سلطان ولد نیز معتقد است که در این دنیا که همچون شـبی ظلمـانی اسـت، تنها انسانهای آگاه و دیده‌ور، قادر به شناختن حقیقت نوری انسان کامل‌انـد، اگرچـه در جامهٔ بشری عادی، ظاهر شده باشد:

همچنین هرکسی کـه حـق را دیـد — در تـــنِ آب و گِـــل، ورا بگزیـــد
در جهانِ شب، او چو دیده‌ور است — دید حق را اگرچه در بشـر اسـت[۴]

علّت این امر آن است که انسانِ حق‌شناس، نظر بر حقیقت و معنیِ انسان کامل دارد و با چشم جان، نور الهی او را می‌شناسد و از این جهت، جسـم ظـاهر کـه بـه منزلهٔ لباسِ آن حقیقت است، دیدهٔ دل او را نمی‌پوشاند. به قول شمس مغربی:

نیست پنهان حق ز چشمِ جان مـردِ حـق‌شـناس
گرچه هر ساعت نماید خویش را در هر لبـاس
هر زمان آیـد بـه لُبسـی، یـار از خلـوت بـرون
گاه اطلس‌پوش گشته، گـاه پوشـیده پـلاس ...

---

۱. **گلشن راز**، بیت ۳۸۱.
۲. **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، ص ۱۰۱.
۳. **منطق‌الطیر**، ص۸.
۴. سلطان ولد، **ولدنامه**، ص۳۲۰.

گر هزاران جامه پوشد قامتِ او هر زمان

بر نظر هرگز نگردد مُلتَبِس، زان اِلتباس[1]

نکتهٔ جالب در سخنان مولوی، سلطان ولد و شمس مغربی، آن است که از ظهوراتِ انسان کامل به «جامه» و «لباس» تعبیر کرده‌اند. البته گویا این اصطلاح قبل از آنها نیز کاربرد داشته؛ چنانکه عطار نیز، مظاهر را «لباس» نامیده و معتقد است که انسان کامل به عنوان «پادشاه اعظم»، صدها و بلکه هزاران لباس بشری داشته و دارد، اما دیده‌ای شه‌شناس لازم است که او را در این لباس‌ها بشناسد.[2]

در متون اهل حق نیز، اغلب از مظاهر به «جامه» تعبیر شده است. نمونهٔ این موارد را می‌توان در کتاب تذکرهٔ اعلی یافت که تمامی آن در شرح مظاهر هفت‌گانهٔ مورد تأیید اهل حق است و از همهٔ آنها به «جامه» تعبیر کرده و در بیان چگونگی پیدایش ظهورات، نخستین آنها را در «جامهٔ خاوندکاری» و سپس «در جامهٔ مولا علی» می‌داند. سپس، در ابتدای هر یک از بخش‌ها که به مظاهر دیگر اختصاص یافته، باز هم از آنها با عنوان «جامه» یاد کرده است: «کیفیت جامهٔ شاه خوشین که جامهٔ سیم است»[3] و «آمدن پادشاه عالم در جامهٔ سلطان سحاک که جامهٔ چهارم است»[4] و همین‌طور دربارهٔ سایر مظاهر یعنی شاه قرمزی، محمّدبیگ و آتش‌بیگ نیز از همین اصطلاح استفاده شده است.[5]

استفاده از این اصطلاح در متون اهل حق، جهت معرفی ظهورات انسان کامل، با سخن دیگر عارفان مسلمان همسان است و نشان می‌دهد که ایشان، در انتخاب واژه برای بیان ظهورات، به دقّت عمل کرده‌اند؛ زیرا اصطلاح «جامه» و «جامه بدل

---

۱. **دیوان شمس مغربی**، صص۱۵۱– ۱۵۲. **مُلتَبِس**: پوشیده شده و اشتباه کرده شده.

۲. **منطق‌الطیر**، ص۸.

۳. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۲۹.

۴. همان، ص ۵۴.

۵. ر.ک: همان، صفحات، ۹۷، ۱۲۴، ۱۳۲.

کردن» برای بیان ظهورات کُمَّل، در میان عارفانِ آگاه، متداول بوده است. بدیع‌الزمان فروزانفر در شرح سخنان مولوی در اینگونه موارد می‌گوید:

«به عقیدهٔ صوفیه، هر یک از انبیاء و اولیاء، مرتبه‌ای از مراتب ظهورِ حق هستند که به معانی و اوصافِ خاص ممتاز می‌شوند و به این اعتبار، هر یک را کلمه می‌نامند. فی‌المثل کلمهٔ موسوی، نمودار کثرت و حفظ آداب شریعت و کلمهٔ عیسوی نشانهٔ وحدت و کلمهٔ محمّدی نمایندهٔ جامعیّت است و چون اعتبار به معانی و اوصاف است و جنسیّت نزد صوفیه به معنی متحقّق است نه به صورت، پس هرجا که آن اوصاف و معانی را بیابیم، آن حقیقت و ظهور را یافته‌ایم. مثل آن‌که آب در کوزه و در پیاله و در قدح ریزند که در هر یک که باشد صفاتِ آب با آن همراه است و تشنگی را فرو می‌نشاند و تشنه به اختلاف ظروف از نوشیدن آب صرفنظر نمی‌کند. مراتبِ ظهور، همچنین است و اگر رنگ و صورت، خلاف یکدیگر باشند، مردِ حقیقت‌بین بدان نمی‌نگرد و بندِ صورت نمی‌شود و چشم بر معنی می‌گمارد و چون فیض، انقطاع نمی‌پذیرد؛ مراتب ظهور، محفوظ به سنخ و نوع است و در هر عهدی، حقایق مردانِ حق جلوه‌گر است و صوفیان در این مورد می‌گویند فلان کس بر قدمِ خضر است یا بر قدمِ ابراهیم است و *قدم* در این‌گونه تعبیرات، معنی درجه و مرتبه می‌دهد ... و آن حقیقت، قائم و در تجلّی است. اگرچه، صورت، دیگرگون می‌شود و این اختلافِ صورت را صوفیان به *بدل کردن جامه* تعبیر می‌کنند».[1]

به این ترتیب کاربرد اصطلاح «جامه» در بیان ظهورات کُمَّل امر تازه‌ای نیست که در متون اهل حق نیز عجیب به نظر برسد، همچنانکه این کاربرد در دوره‌های بعد نیز در سخن عارفان دیده می‌شود؛ چنانکه خواجه محمّد پارسا در شرح فصوص‌الحکم، جهت تبیین یگانگی وجودی الیاس و ادریس از اصطلاح «کسوت»

۱. بدیع‌الزمان فروزانفر، **شرح مثنوی شریف**، ج ۱، صص ۱۸۷ – ۱۸۸.

استفاده کرده و معتقد است که حقیقت این دو پیامبر، یک امر واحد است که هر بار کسوتی پوشیده و ظاهر شده تا نشان دهد که صورت‌ها و جسم‌های متعدّد برای یک حقیقت، باعث تعدّد آن حقیقت نمی‌شود. وی در بیان این مطلب می‌گوید:

«مقصود آن است که الیاس- علیه‌السلام- ادریس بوده است که صورت شخصیّه او فانی شد و حقیقت روحیّه به آسمان مرتفع گشت، باز به صورت شخصیّه الیاسیه عود کرد. تا محجوبان بدانند که اگر فسادی به صورتِ حسیّه راه یابد، آن سبب فنای حقیقی نمی‌گردد و حق، قادر است که باز آن را *کسوتی* بخشد و یک بار دیگرش پیدا کند، اگر خواهد».[1]

شمس مغربی نیز در اشعار خود، به‌کرّات، از واژهٔ «لباس» و «کسوت» در بیان ظهورات، استفاده کرده است:

یار ما هر ساعتی آید به بازارِ دگر　　تا بُوَد حُسن و جمالش را خریدارِ دگر
***کسوتِ* دیگر بپوشد، جلوهٔ دیگر کند　　مظهرِ دیگر نماید، بهر اظهاری دگر**[2]

یا در جای دیگر آورده است:

هر زمان خورشیدِ او از مشرقی سر برکند　　ماهِ مهر افزاش هردم، جلوهٔ دیگر کند
وز برای آنکه تا نشناسد او را هرکسی　　قامتِ زیباش هر دم، *کسوتی* دیگر کند
صورتِ او هر زمانی معنیِ دیگر دهد　　معنی‌اش هر لحظه‌ای از صورتی سر برکند[3]

جامی نیز در بیان ظهورات انسان کامل، از مظاهر با عنوان لباس‌های آن حقیقت یاد کرده و می‌گوید:

هر لحظه نمایی به *لباسِ* دگرم رخ　　گاه از بتِ فَرخار و گه از لُعبَتِ خَلُّخ
هرجا که کنی جلوه بُوَد اهلِ نظر را　　دیدارِ تو فرخنده و رخسارِ تو فرّخ

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم پارسا**، ص ۶۵۰.
۲. **دیوان شمس مغربی**، ص ۱۴۸ – ۱۴۹.
۳. همان، ص ۱۳۷. همچنین ر.ک: همان، صص ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۷.

اطـوارِ ظهـورِ تـو بُـوَد ظـاهر و بـاطن   بر ظاهرِ تن جلدی و در بـاطنِ آن مُـخ
زین نکته مرا طعنِ تناسخ مزن ای شـیخ   تکرارِ ظهورات بُـوَد ایـن، نـه تناسـخ[۱]

بیت پایانی غزل جامی، یادآور این نکته است که بحث ظهـوراتِ کُمَّـل، بـرای همگان قابل درک نیست و تنها کسانی که با مباحـث «وحـدت وجـود»، «تجلّـی» و چگونگی ظهورِ مظاهر در اعصار مختلف آشنا باشند، می‌تواننـد آن را درک کننـد و دریابند که «ظهوراتِ کُمَّل و تعلّق آنها به صادر اوّل و مادون وی، به حکم احـدیّت حقیقت و سریان آن در صُوَر مختلفه است، مانند سریان ظهور هویّت حق در مظاهرِ اسماء و صفات».[۲]

بنابراین، جامی در این ابیات اشاره می‌کند که انسان کامل(که مظهر تامّ خداونـد است)، به صورت متوالی و پی در پی، در جَلَوات و لباس‌های مختلف و با نام‌هـای گوناگون، در عالم ظهور می‌کند و با عارفان آگاه و روشن‌ضمیر نردِ عشق مـی‌بـازد. وی، توضیح می‌دهد که این موضوع، ربطی بـه قضـیهٔ تناسـخ نـدارد؛ بلکـه «تکـرار ظهورات» در کسوت‌ها و لباس‌های گوناگون است که البته، شیوخ ظاهربین و ناآگاه، به اسرار آن آگاه نیستند و عارفان را مورد طعن قرار می‌دهند.

قابل ذکر است که درک این مفاهیم، علاوه بر آگاهی از مباحث عرفان نظـری، نیازمند ذوق و شهود نیز هست؛ چنانکه محققان آگاه نیز این نکته را یادآور شـده و گفته‌اند: «ظهور حقیقت محمّدی، در صُوَر مختلفهٔ کُمَّل، مثالِ ظهور هویّتِ حق است در مظاهر اسماء و صفات، و ادراک این معنی، جز به کشفِ خاص میسّر نیست.»[۳]

---

۱. **دیوان جامی**، ص ۲۹۷. **فَرخار**: دیر، معبد، بتخانه؛ **لُعبَت**: عروسک، استعاره از معشوق زیبا؛ **خَلُّخ**: شهر بزرگـی است در خطای که مُشک خوب از آنجا آورند و خوبان را بدانجا نسبت کنند، چه مردمان آنجا در جمال و حُسـن ضرب المثل‌اند. (لغت نامهٔ دهخدا)

۲. حسن حسن‌زاده آملی، **سرح‌العیون فی شرح‌العیون**(عیون مسـائل نفس و سـرح عیون در شـرح عیـون مسـائل نفس)، ترجمه محمّدحسین نائیجی، قم، انتشارات قائم آل محمّد(عج)، ۱۳۸۸،ج۲، ص ۳۴۲.

۳. **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، ص ۱۰۳.

نکتهٔ مهمی که در بحث ظهورات کُمَّل باید به آن توجه داشت این است که این ظهورات، پیوسته و دائمی است؛ زیرا عالم مُلک برای پایداری و بقا نیازمند حضور مظهر اسم جامع «الله» است که همان انسان کامل است. از این‌رو، طبیعی است که این ظهورات، پس از دورهٔ ختم نبوّت نیز باید ادامه پیدا کند. اما تفاوت ظهوراتی که پس از دورهٔ ختم نبوّت صورت می‌گیرد با ظهورات پیش از آن، در این است که ظهورات پیشین به صورت انبیاء الهی ظاهر می‌شدند، امّا با ختم نبوّت، این ظهورات به صورت اولیاء الهی خواهند بود.

شیخ محمود شبستری نیز در بیان همین نکته، آغاز ظهورات را با پیدایش حضرت آدم(ع) ذکر کرده و معتقد است که کمال این ظهورات در وجود حضرت ختمی مرتبت(ص) به وقوع پیوسته است، البته این به معنای انقطاع ظهورات نبوده؛ زیرا پس از آن، دورهٔ ظهور ولایت آغاز شده است:

نبوّت را ظهور از آدم آمد کمالش در وجودِ خاتم آمد
ولایت بود باقی تا سفر کرد چو نقطه در جهان دوری دگر کرد[1]

بنابراین، پس از ختمِ نبوّت، ظهوراتِ کُمَّل در وجود اولیاء الهی تحقق می‌یابد و «اعتقاد کلّی مسلمانان این است که دورهٔ نبوّت تشریعی به وجود خاتم‌الانبیاء، علیه‌الصّلاة و السّلام، ختم شده است که فرمود: لانَبیَّ بَعدی. اما دورهٔ نبوّت تفریعی و ولایت تکمیلی که ملازم امامت و ولایت باشد، به عقیدهٔ بسیاری از مسلمین، به خصوص عرفا و صوفیه، اعم از شیعی و سنّی، در تمام ادوار و ازمنه، بدون فترت و انقطاع، تا قیام قیامت دوام و استمرار دارد و هیچ عصر و زمان، از حجّت و امام و ولی عصر خالی نباشد».[2] به قول مولوی:

۱. **گلشن راز**، ابیات ۳۶۶–۳۶۷.
۲. **مولوی‌نامه**، ج ۲، ص ۸۹۶.

پس به هر دوری ولیی قـائم اسـت تـا قیامـت آزمـایش دائـم اسـت[۱]

ابن‌عربی نیز در بیان استمرار ظهوراتِ انسان کامل بعد از ختم نبوّت مـی‌گویـد: «اِعْلَمْ انَّ الولاَیَهَ هِیَ اَلْفلکُ المُحیطُ اَلْعَام وَ لِهَـذَا لَـم تَنَقَطِـع ... امّـا نُبُـوَّةُ التَّشْـریعِ وَ اَلرِّسالَةِ فَمُنْقَطِعَةٌ وَ فِی مُحَمَّدٍ صَلی اَللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّم قَدِ انْقَطَعْتَ فَلاَ نَبِیَّ بَعْدَهُ».[۲] یعنی: «بدان که ولایت فلک محیط عام است که هرگز منقطع نخواهد شد... ولی نبـوّت و رسالت تشریعی با محمّد صلی الله علیه و سلّم خاتمه یافت. بعـد از او نـه صـاحب شرعی خوهد آمد و نه شریعتی».[۳]

قیصری در شرح این سخن ابن‌عربی، یعنی پیوسـتگی و عـدم انقطـاع ولایـت، می‌گوید: «ولایت صفت حق و نبوّت صفت خلق است»؛[۴] زیرا «اَللَّهُ لَمْ یَتَسَمَّ بِنَبِـیٍ وَ لاَ رَسُولٍ وَ تسَمَّی بِوَلِیٍ وَ اتَّصَفَ بِهَذَا اَلاسْمِ فَقال: اَللَّهُ وَلیُّ اَلَّذِینَ آمَنُوا[۵] و قـالَ: هُـوَ اَلْوَلِیُّ الحَمید[۶]».[۷] یعنی: خداوند، نبی و رسول نامیده نشده، امّا ولی نامیده شـده و بـا این اسم در قرآن توصیف شده، جایی که می‌فرماید: خداوند، ولیّ کسانی اسـت کـه ایمان آوردند. همچنین جایی که می‌فرماید: او(خداوند) ولیّ ستوده است.

به این ترتیب، «چون رسالت و نبوّت از صفات کَوْنیهٔ زمانیه اسـت، بـه انقطـاع زمان منقطع می‌شود. امّا ولایت، صفت الهی است که خـود در کریمـهٔ قـرآن مجیـد فرموده است: اَللَّهُ وَلیُّ اَلَّذِینَ آمَنُوا. و همان‌طور که وجود الهی، ازلی و ابدی است و قابل انقطاع نیست، صفت الهی نیز، از ازل بوده است و تا ابد پایدار خواهد بود».[۸]

---

۱. **مثنوی معنوی**، دفتر دوم، بیت ۸۱۸.
۲. **فصوص‌الحکم**، ص ۱۳٤.
۳. حسین مریدی، **شرح و ترجمهٔ فصوص‌الحکم، ص۲۳٤**.
٤. **رسائل قیصری**، ص ۱٥٤.
٥. **قرآن مجید**، سوره بقره(۲)، آیه ۲٥۷. (خداوند، سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند).
٦. همان، سوره شوری(٤۲)، آیه ۲۸. (اوست سرپرستِ ستوده).
۷. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۸۳۳.
۸. **مولوی‌نامه**، ج۲، ص ۸۹٦.

ابن‌عربی معتقد است که نخستین ظهور حقیقت محمّدیه در مرتبهٔ ولایت، یعنی پس از ختم نبوّت، در وجود حضرت علی(ع) بوده است. وی این نکته را در فتوحات مکیّه، زمانی بیان می‌کند که به بحث دربارهٔ حقیقت محمّد(ص) پرداخته و ایشان را عقل اوّل و نخستین تجلّی الهی معرفی می‌کند. سپس، نزدیک‌ترین وجود به این نور الهی را، حضرت امیرالمؤمنین علی‌بن ابیطالب دانسته و می‌گوید:

«حَقِیقَة مُحَمَّدٍ، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّم، المُسَمَّاة بِالعَقلِ فَکَانَ سَیِّدُ الْعالَمِ بِأسْرِهِ وَ أوَّلُ ظَاهِرٍ فِی الْوُجُودِ... وَ أَقْرَبُ اَلنَّاسِ إِلَیْهِ عَلِی بن أَبِی طَالِب، امامُ العَالَمِ وَ أسْرَارُ اَلْأَنْبِیَاءِ أَجْمَعِین».[1] یعنی: حقیقت محمّد که درود و سلام خدا بر او باد، مسمی به عقل است و او سرور تمام عالم و اوّلین چیزی است که در وجود ظاهر شده ... و نزدیکترین مردم به او علی‌بن ابیطالب است که امام عالم و سِرّ تمامی انبیاست.

برخی محققان عرفان نظری، در شرح این سخن ابن‌عربی، منظور از آن را مقام ولایت حضرت علی(ع) دانسته و معتقدند که حقیقت انسان کامل، پس از ختم دورهٔ نبوّت، دیگر کسوتِ انبیاء نپوشیده، بلکه به صورت اولیاء ظهور کرده و نخستین ظهور آن نیز در وجود حضرت علی(ع) بوده است. آقا محمّدرضا قمشه‌ای در تعلیقات خود بر شرح فصوص قیصری می‌گوید:

«حقیقت انسان کامل، پس از ختم نبوّت، دیگر لباس انبیاء نپوشید و به اوصافِ ولایت ظهور یافت و صاحب این مرتبه نیز خاتم‌الاولیاء، مظهر خداوندِ ولیِ ستوده است که همان ولی اللهِ غالب، علی‌بن ابی‌طالب(ع) است؛ زیرا او نزدیک‌ترینِ مردم به خاتم انبیاء در عالم غیب و شهادت است؛ چنانکه صاحب فتوحات نیز بعد از یاد کردن از رسول ما(ص) و اینکه او اوّلین ظاهر در وجود است، نزدیکترین وجود را به او، علی‌بن ابیطالب دانسته که امام عالم و سِرّ تمامی انبیاء است و محدث کاشانی

۱. **الفتوحات المکیّه**، ج۱، ص ۱۱۹.

نیز این مطلب را در کلمات مکنونه از وی نقل کرده است و من می‌گویم که این سخن او دلالت است بر اینکه خاتم ولایت مطلقهٔ الهیه نزد او علی‌بن ابیطالب است، همچنان‌که نزد ما هم همین‌طور است».[1]

وی در جای دیگری که باز به همین بحث پرداخته، توضیح می‌دهد که منظور از خاتم اولیاء، آن نیست که بعد از او ولیّ دیگری نباشد؛ بلکه منظور آن است که حضرت علی(ع) دارای بالاترین درجهٔ ولایت است: «منظور از خاتم اولیاء، کسی نیست که بعد از او ولیِّ دیگری در عصر و زمان نباشد؛ بلکه منظور این است که بالاترین مراتبِ ولایت و نزدیکترین درجاتِ قرب، از آنِ اوست. به جهت آنکه هیچ‌کس نزدیک‌تر از او به حق‌تعالی نیست و بالاتر از مرتبهٔ او، در ولایت و قرب، مرتبه‌ای نیست».[2]

جندی نیز در شرح فصوص خود متذکّر همین نکته شده و معتقد است که مقام ولایت حضرت علی(ع) به عنوان «حقیقت عَلَویّه»، همان باطنِ «حقیقت محمّدیّه» است که در لباس ولایت ظاهر شده و از این جهت، تفاوتی میان حقیقت وجودی ایشان نیست. وی حضرت علی(ع) را به جهت آنکه نخستین ظهورِ حقیقتِ انسان کامل در جامهٔ ولایت بوده، «آدم اولیاء» نامیده وتأکید می‌کند که تفاوت نام، سبب متفاوت شدن حقیقت نمی‌شود.[3]

از این جهت حضرت علی(ع) در مقام ولایت، انسان کاملِ عصر و کَوْن جامع و مظهر اَتَمّ اسماء و صفات الهی است و لذا هر آنچه دربارهٔ حضرت محمّد(ص) صدق می‌کند، دربارهٔ ایشان نیز صادق است.[4] از جمله آنکه دربارهٔ حضرت

۱. آقا محمّدرضا قمشه‌ای، **تعلیقات شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۴۴۹.
۲. همان، ص ۴۴۲.
۳. **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص ۲۸۲.
۴. مبانی قرآنی و روایی فراوانی نیز در تأیید این یگانگی نوری وجود دارد که در فصول قبل به آنها اشاره شد. ر.ک: صص۳۳۹– ۳۴۲ از همین کتاب.

رسول(ص) گفتیم که حقیقت وجودی ایشان بوده که در انبیاء پیشین نیز ظهور کرده و تمام آنها جلواتی از حقیقت ایشان بوده‌اند. همین نکته دربارهٔ حضرت علی(ع) نیز صادق است و از همین روست که عارفان آگاه، حقیقت علویه را نیز در وجود سایر انبیاء شهود کرده‌اند؛ چنانکه در این شعر منسوب به مولانا نیز همین نکته بیان شده است:

تا صورت و پیوند جهان بود، علی بود
تا نقش زمین بود و زمان بود، علی بود
هم آدم و هم شیث و هم ادریس و هم ایوب
هم یونس و هم یوسف و هم هود، علی بود
هم موسی و هم عیسی و هم خضر و هم الیاس
هم صالح پیغمبر و داوود، علی بود
این کفر نباشد سخن کفر نه این است
تا هست علی باشد و تا بود علی بود[1]

شاعران عارف شیعی نیز، در ابتدا، آگاهی خود را بر یگانگی حقیقت وجودی حضرت علی(ع) و حضرت محمّد(ص) بیان می‌کنند تا روشن شود که در دیدگاه ایشان، «حقیقت علوی» همان «حقیقت محمّدی» است و لذا، ذکر محمّد(ص)، ذکر علی(ع) است و وصف علی(ع)، وصف محمّد(ص) است؛ چنانکه صغیر می‌گوید:

خواست چو از غیب ذات شاهدِ یکتا — جلوه دهد در ظهور طلعتِ زیبا
کنزِ خفی را کند به خلق هویدا — بهر تماشای آن جمالِ دل‌آرا
آینه‌ای ساخت از جمالِ محمّد...

---

۱. ملا محسن فیض کاشانی، **مجموعه رسائل فیض**، ج۳، اللئالی، ص۷۵؛ محمّدرضا قمشه‌ای، **مجموعه آثار حکیم صهبا عارف الهی آقامحمّدرضا قمشه‌ای**، تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچمی، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸، ص۱۲۷.

پس، علی آن کو به کردگار ولی بود　　جای‌نشینش به مسندِ ازلی بود
حامل اسرارش از خفی و جَلی بود　　قولِ محمّد همان مَقالِ علی بود
قولِ علی بُد، همان مَقالِ محمّد[1]

براساس همین آگاهی به یگانگی وجودی ایشان است که شاعران شیعی، حضرت علی(ع) را نیز به عنوان انسان کامل عصر، مظهر اسم جامع «الله» دانسته‌اند که بعد از دورهٔ ختم نبوّت، در وجود ایشان ظهور و بروز یافته است:

ساقی بزمِ کبریا بودند یک دور انبیا　　ساقی کوثر حالیا با جامِ سرشار آمده
تا حق‌پرستان برملا بینند یزدان را لقا　　ز اطلاق و غیب و اختفا در قیدِ اظهار آمده
رفتم خطا این راه را، او مظهر است الله را　　کی رفته تا آن شاه را گویم دگربار آمده[2]

در این دیدگاه، حضرت علی(ع)، به عنوان انسان کامل، وجه اللهِ باقی دانسته شده که تمام اسماء و صفات الهی در وجود ایشان به ظهور رسیده است و از آنجا که وجود مظهر «الله» در عالم مُلک برای بقای آن ضروری است، لذا شاعر نیز تأکید کرده که این حقیقت، همواره در عالم بوده و خواهد بود. چنانکه نخستین ظهوراتِ آن در جامهٔ انبیاء الهی ظاهر شده تا آنکه پس از ختم نبوّت، نوبت به دورهٔ ظهور آن در جامهٔ ولایت و در وجود حضرت مولا علی(ع) رسیده است.

از این جهت، تمام آن انبیاء نیز جلواتی از همین حقیقت علوی بوده‌اند و اگر عارفی همه آن انبیاء را از جهت حقیقت وجودی‌شان همان علی(ع) بداند، سخن به گزاف نگفته؛ چنانکه عمان سامانی می‌گوید:

علی‌ست آنکه عصا زد به آب و دریا را
شکافت از هم و زد در میان دریا گام
علی‌ست آنکه نشست اندر آتشِ نمرود
علی‌ست آنکه به آتش سرود بَرد و سلام

---

۱. **دیوان صغیر اصفهانی**، صص۱۲۷– ۱۲۸.
۲. **همان**، ص ۸۷.

علی‌ست آنکه به طوفان نشست در کشتی
معاشران را ز بیمِ غرق، داد آرام
غرض که آدم و ادریس و شیث و صالح و هود
شعیب و یونس و لوط و دگر رُسُل به تمام
به وحدتند علی کز برای رونق دین
ظهور کرده به هر دوره‌ای به دیگر نام[1]

اعتقاد به مظهریت حضرت علی(ع) به عنوان انسان کامل و ولی‌الله مطلق در اندیشهٔ اهل حق نیز جایگاهی اساسی دارد. ایشان نیز، معتقدند که «ولایت» به عنوان یک صفت الهی، دارای ظهوری دائمی و پیوسته است و هرگز منقطع نمی‌شود و در همین جامهٔ ولایت است که وجه حق، یعنی مظهر الله، ظهور می‌کند. این مطلب در یکی از متون متأخر ایشان اینگونه آمده است:

ولایت نمرده، نمیرد دگر   بُوَد همچو خور دایماً جلوه‌گر
که تا روز محشر بُوَد پایدار   بُوَد حق همیشه در آن آشکار[2]

از دیدگاه اهل حق، نخستین ظهور تامّ ولایت در وجود حضرت علی(ع) بوده است. هرچند این حقیقت از ابتدای پیدایش عالم وجود داشته و در جلوهٔ پیامبران الهی خود را آشکار کرده است. اهمیت این نکته توسط برخی محقّقان نیز که به بررسی اندیشه‌های اهل حق پرداخته‌اند، مورد تأئید قرار گرفته است. چنانکه ایشان نیز اعتقاد به ظهوراتِ پیوستهٔ «حقیقت علویه» را از ارکان اعتقادات اهل حق شمرده‌اند.[3] البته اینگونه اظهارنظر ایشان برخاسته از خود متون اهل حق است که به

---

۱. **گنجینة‌الاسرار و قصاید**، ص۱۰٤.
۲. **حق‌الحقایق**، ص ١٤.
۳. مینورسکی، **یادداشتهایی در مورد طایفهٔ اهل حق**، ص ۱۰۰؛ ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، **اسلام در ایران** (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ترجمه کریم کشاورز، تهران، نشر پیام، ۱۳۵۱، ص ۳۲۵. به نقل از ایرج بهرامی، **اسطورهٔ اهل حق**، ص ٢٦؛ شهناز یزدان‌پناه، **نقدی نو بر آیین و مرام اهل حق**، ص ٦١.

روشنی این مسأله را عنوان کرده‌اند و معتقدند که تمام انبیای الهی، مظاهری از همان «حقیقت علوی»اند. چنانکه در دیوان گوره آمده است:

اوّل و آخِر، علیَن مُبین   خِلاتش پوشا بی وَ مُرسَلین[1]

یعنی: تمام این ظهورات از ابتدا تا پایان، همگی مظاهر حقیقت علوی‌اند و همان حقیقت بوده که جامه‌های گوناگون پوشیده و به صورت انبیاء الهی جلوه‌گر شده است.

به این ترتیب، می‌توان دانست که آنچه از نظر اهل حق اهمیّت دارد، «حقیقت علوی» است که کاملترین جلوهٔ آن در وجود حضرت علی(ع) در سرزمین حجاز تحقّق یافت و از این جهت، به آن «حقیقت علویه» گفته می‌شود. اما این حقیقت، از ابتدای عالم وجود داشته و ظهورات آن پیوسته بوده و خواهد بود؛ زیرا عالمِ امکان برای بقا و پایداری، ناچار از وجود مظهر «الله» در آن است.

در متون اهل حق نیز بر همین نکته تأکید شده است، از آن جمله در تذکرهٔ اعلی آمده است: «به حَسَب ظاهر، به اسم پسرِ ابوطالب، مولا خود را در کعبهٔ شریف آشکار نمود و با چندین هزار اولیاء و انبیاء که نهان می‌گردیدی، با حضرت رسالت پناه آشکارا گردید».[2] این سخن، به نوعی، ترجمانی از حدیث معروف حضرت علی(ع) است که فرمودند: «کُنتُ مَعَ کُلِّ نَبیٍّ سِرّاً، و مَعَ مُحمّدٍ وَ آلِهِ جَهراً».[3] یعنی: من با همهٔ پیامبران به صورت سرّی بودم و با محمّد و خاندان او به صورت آشکارا همراهم. البته پیداست که این معیّت و همراهی از نوع معیّت الهی

---

۱. **دیوان گوره**، دورهٔ باباناووس، ص ۱۲۶.

۲. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۱۸.

۳. محمّد تقی اصفهانی(آقا نجفی)، **اشارات ایمانیه**، ص۳۸۰؛ همچنین ر.ک: **مصباح الهدایة إلی‌الخلافة و الولایة**، ص۸۴؛ سیّد نعمت‌الله جزایری، **قصص الانبیاء**، ص۱۰۵؛ ملا هادی سبزواری، **شرح دعاء الصباح**، ص۱۲۱.

است، همچنانکه خداوند می‌فرماید: «هُوَ مَعَكُمْ أيْنَ مَا كُنْتُمْ».[1] به عبارت دیگر، حقیقت وجودی حضرت علی(ع) است که در همهٔ اعصار، با انبیاء مختلف، حضور و ظهور داشته است.

شاید بتوان گفت که تأکید بر معیّت، از آن روی بوده که نشان دهد منظور از یگانه بودن حضرت علی(ع) با انبیاء، از جهت حقیقت وجودی ایشان بوده، وگرنه از نظر تعیّن شخصی، ایشان افرادی متفاوت با حضرت علی(ع) بوده‌اند. یعنی، اگر به معنا و حقیقتِ آنها نظر کنی، همه یک نورند که گاه به آن «حقیقت محمّدیّه» و گاه «حقیقت علویّه» گفته می‌شود، اما اگر به صورتِ ظاهری و اشخاص آنها نظر کنی، افرادی متفاوت از یکدیگرند.

بنابراین، در بحث ظهورات کُمَّل، هرجا که صحبت از یگانگی انبیاء و اولیاء با حضرت محمّد(ص) و حضرت علی(ع) است، منظور حقیقت وجودی آنها، یعنی «ظهور حقیقت واحد و سریان آن در صُوَر و اشکال گوناگون است»،[2] که قاعده‌ای عرفانی و دارای مبانی عقلی و نقلی محکم و مُتقَن است. در اندیشهٔ اهل حق نیز، بر اساس همین شناخت و آگاهی است که انبیاء الهی را ظهوراتی از حقیقت علی(ع) دانسته و گفته‌اند:

هم شیث، هم ادریس، اسمش بی یوسف — هم سلیمان بی، وزیرش آصف
عیسی، اسماعیل، ایوب و یونس — موسی کلیم بی، هم یار مونس[3]

یعنی: همهٔ انبیای الهی از جمله شیث، ادریس، یوسف، سلیمان، عیسی، اسماعیل، ایوب، یونس و موسی، همگی مظاهری از حقیقت وجودی علی(ع) بودند.

---

۱. **قرآن مجید**، سوره حدید(۵۷)، آیه٤. (هر کجا باشید او با شماست).
۲. **مولوی‌نامه**، ص۲، ص ۸۷۷.
۳. **بیاض یاری**، گفتار مولا، ص ۲۸۲.

علّت این امر، آن است که نبوّت و ولایت، وجوه مختلف و نامهای متفاوت برای یک حقیقت‌اند که همان حقیقت انسان کامل است که به واسطهٔ ظهور کامل آن در نبی یا ولیّ، گاه به آن «حقیقت محمّدیه» می‌گویند و گاه آن را «حقیقت علویه» می‌نامند؛ زیرا در دورهٔ انبیاء، ولایت با نبوّت همراه بود، به این صورت که نبوّت، جنبهٔ ظاهری وجود آن نبی، و ولایت جنبهٔ باطنی حقیقتِ او بود.

اما پس از دورهٔ ختم نبوّت، «ولایت، بی‌انضمام نبوّت، یعنی ولایتِ محض باقی ماند و از لباس نبوّت عاری شده، به طریق سیر و سفر، در مظاهر اولیاء، ظاهر گشت و مثال نقطهٔ سیاره، دوری دگر کرد. یعنی در صُوَر انبیاء، با لباس نبوّت دوری کرده بود و تبلیغ شرایع احکام نموده، در مظاهر اولیاء دوری دگر فرمود و بیان حقایق و اسرار نمود:

گه نبی بود و گهی دیگر ولیّ   گه محمّد گشت و گاهی شد علی

در نبی آمد بیانِ راه کرد   در ولی از سرّ حق آگاه کرد».[1]

از دیدگاه عرفانی، ظهور حقیقت نوری انسان کامل در جامهٔ ولایت، ظهوری پیوسته و بدون انقطاع است، به صورتی که زمین، هیچ‌گاه از وجود این مظهر خالی نمی‌شود. بسیاری از عارفان، تأکید کرده‌اند که سلسلهٔ این ظهورات در اولیایی از نسل حضرت علی(ع) که همان ورثهٔ حقیقی حضرت محمّد(ص) نیز هستند، ادامه می‌یابد. چنانکه جندی، پس از بیان مقام ولایت حضرت علی(ع) پس از دورهٔ ختم نبوّت، ادامهٔ ظهوراتِ ولایت را در ورثهٔ حضرت محمّد(ص) ذکر کرده و می‌گوید:

«ثُمَّ ابْتَدَأت بِالصُّوَرِ الکمالِیَّةِ الأحَدیةِ اَلْجَمعِیَّةِ فِی مَرْتَبَةِ الْباطِنِ وَ الْولایَةِ بِآدَمِ اَلْأوْلِیَاء وَ هُوَ أوَّلُ وَلِی مُفْرَدٍ فِی اَلوَلاَیَةِ المَورثة عَنِ اَلنُّبُوَّةِ اَلْخَتْمِیَّةِ اَلْمُحَمَّدِیَّةِ وَ هُوَ عَلِیُّ بْنُ أبِی‌طَالِبٍ، عَلَیْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلامُ، فَظَهَرَتِ الحَقائِقُ الجَمعیة الکَمالِیَّة أحَدِیَّة

---

۱. **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، ص ۹۷.

جمعِیَّة فِی مَظَاهِرِ اَلْکَمَالاَتِ اَلْإِنْسَانِیَّةِ الأحدِیَّة الْجمعِیَّةِ مِنَ الْأوْلِیَاءِ وَ اَلْوَرَثَةِ اَلْمُحَمَّدِیِّیْنَ اَلْإِلَهِیَّیْنِ».[1]

یعنی: پس از آن(ختم نبوت)، با ظهور آدم‌الاولیاء، ظهور با صُوَر کمالیّهٔ احدیّت جمعیّه در مرتبهٔ باطن آغاز شد و او(آدم‌الاولیاء) اوّلین ولیّ مفرد در ولایتِ به ارث رسیده از نبوّت ختمیّهٔ محمّدیّه بود و او همان علی‌بن ابیطالب(ع) بود. سپس، حقایق جمعیّهٔ کمالیّهٔ احدیّت جمعیّه در مظاهر کمالات انسانی احدیّت جمع، یعنی اولیایی که از ورثهٔ الهی محمّد(ص) بودند، به ظهور رسید. تا اینکه در مظهر خاتم اولیاء به نهایت درجهٔ ظهور رسد.

وارثان الهی حضرت محمّد(ص)، از دیدگاه شیعیان، همان دوازده امام، علیهم‌السلام هستند که به تصریح خود ایشان، حقیقت وجودی‌شان با حضرت رسول(ص) یکی است چنانکه فرموده‌اند: «أوَّلُنَا محَمَّدٌ وَ أوْسَطُنَا محَمَّدٌ وَ آخِرُنَا محَمَّدٌ وَ کُلُّنَا محَمَّدٌ».[2] و از این جهت، محقّقان عارف شیعه نیز تأکید کرده‌اند که «ائمه هدی و اولیای خدا، همه یک نورند که به اشکال و صُوَر گوناگون و کینونتهای مختلف، ظهور می‌کنند و کثرت در مجالی است، نه در متجلّی».[3]

زیرا متجلّی، همان حقیقت محمّدیه است که یکی بیش نیست و اولیاء، مجالی آن نور و لباس‌های آن حقیقت‌اند. بنابراین، حقیقت وجودی آنها یکی است، اگرچه نامهای متفاوت داشته باشند: «بَلْ إنَّهُمْ نُورٌ وَاحِدٌ وَ حَقِیقَةٌ وَاحِدَةٌ بِالذَّاتِ وَ الصِّفَاتِ وَ الاِخْتِلافِ فِی اَلشُّؤُونِ وَ اَلظُّهُورَاتِ عَلی حَسَبِ اِقْتِضَاء الْأوْصَافِ وَ الْحِکْمَةِ الْبَالِغَةِ الإلهیةِ فَظَهَرَ أنَّ خاتَمَ الْوَلاَیَةِ الْمُحَمَّدِیَّةِ هی الحقیقة الْمُحَمَّدِیَّةُ الَّتِی خلعَت لِبَاسَ النُّبُوَّةِ

۱. **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص ۲۸۲.
۲. **بحارالانوار**، ج۲٦، ص۱٦؛ علی یزدی حایری، **إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب**، ج۱، صص٤٦-٤۷. (اول ما محمّد و وسط ما محمّد و آخر ما محمّد و همهٔ ما محمّدیم).
۳. **مولوی‌نامه**، ج۲، ص ۸٥٤.

و اکتَسَت کِسَاءَ اَلْوِلایَةِ وَ ظَهَرت فِی صُورةِ أوصیائه اَلْمَعْصُومِینَ فَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ أمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ عَلَیْهِ السَّلاَمُ وَ انْ شِئْتَ قُلْتَ بِأیٍّ إمَامٍ مِنَ اَلْأئِمَّةِ الْمَعْصُومِین».[1]

یعنی: همهٔ ائمه اطهار، نور واحد و حقیقت واحدند و اختلاف آنها در شئون و ظهورات است، بر حسب اقتضاء اوصاف و حکمت بالغهٔ الهیه. بنابراین، پیداست که خاتم ولایت محمّدیه که لباس نبوّت را از تن به در کرده و لباس ولایت پوشیده، در صورت ائمه معصومین(س) ظاهر شده است، خواه آن را امیرالمؤمنین علی(ع) بخوانی و خواه به نام هر کدام از ائمه معصومین(س)، حقیقت آن یکی بیش نیست که در صُوَر متفاوت نمایان شده است.

براین اساس، از دیدگاه عارفان شیعی، سلسله ظهورات انسان کامل در مرتبهٔ ولایت، در جامهٔ دوازده امام به وقوع پیوسته و همگی آنها از نظر حقیقت وجودی، یک نورند، اما به حَسَب اعصار و زمانهایی که در آن ظهور کرده‌اند، نامهای متفاوت یافته و تعیّن شخصی جداگانه دارند.

اعتقاد به دوازده امام در میان اهل حق نیز جایگاه ویژه‌ای دارد تا جایی‌که برخی مستشرقین معتقدند که «اهل حق همیشه از دوازده امام صحبت کرده است».[2] البته در متون مربوط به دورهٔ سلطان اسحاق بیشتر تأکید بر مقام معنوی امام علی(ع)، امام حسن(ع) و امام حسین(ع) است. اما در دوره‌های بعد، خصوصاً در متون مربوط به سلسلهٔ آتش‌بیگی، این اعتقاد، به صورتی آشکار و به‌کرّات مورد تأکید قرار گرفته است.

از آن جمله در آغاز کتاب تذکرهٔ اعلی که به نوعی سرانجام یا مهمترین کتاب اعتقادی این سلسله به شمار می‌رود، بعد از نعت حضرت رسول اکرم(ص) و ابراز ارادت به ایشان، به ذکر دوازده امام پرداخته شده و آمده است: «تحیّات نامیات و

---

۱. محمّدرضا قمشه‌ای، **مجموعه آثار حکیم صهبا عارف الهی آقامحمّدرضا قمشه‌ای**، ص۱۲۰.

۲. مینورسکی، «**فرقهٔ اهل حق**»، ص ٤٨.

جواهر زاکیات، نثار سیّدی که به یک انگشت معجزنما، قرص قمر را دو پاره ساخت و نوادر جواهر درودِ نامعدود، سزاوار امیری است که یک شبه قتل کفار نمود و عالم را به سکهٔ دین مبین بلند آوازه گردانید و یازده تاج نور اعظم را که از نور خود ساخته بود، پیشرو یکرنگان پرهیزکار نمود که باعث رستگاری خلائق باشند».[1]

در جای دیگری از تذکرهٔ اعلی نیز ادامهٔ ولایت پس از حضرت علی(ع) در فرزندان ایشان دانسته شده و بعد از ذکر امام حسن(ع) و امام حسین(ع) آمده است: «همچنین تا یکان یکان به شاه رضا علیه‌السلام رسید تا به حضرت محمّد مهدی صاحب الزّمان رسد».[2] در سایر متون ایشان نیز به وضوح ارادت و توسّل به دوازده امام دیده می‌شود و بارها اسامی ایشان را با بیان مقام معنوی‌شان ذکر کرده‌اند، از آن جمله یکی از سرایندگان سلسلهٔ آتش‌بیگی در بیان این مطلب می‌گوید:

اوّل علی بی سِرّ بی پردَه — دین محمّد او رواج کردَه
دوم شاحسن امامِ پیشَن — بواچم بینم مطلبان چیشَن
سوم شاحسین دشت کربلا — چارگوشه‌ی جهان مکن التجا
چهارم امام زین‌العابدین — پناهندَه بون وَ ستوین دین
محمّدباقر امام پنجَه — قباله قدیم، کانِ دُرّ سَنجه
ششم بواچم نمانیم بی‌سر — جهان کل بیمن وَ دین جعفر
هفت موسی کاظم صاحب لقا — یکسر وعده دای رو تختِ بقا
هشت امام رضا، شاهِ خراسان — تمام مشکلات وَ دَسِش آسان
نهم که تقی وَعدَش یکسرَه — جهان کل و نور او منورَه
دهم که نقی، نقلش و عالم — یکسر وعده دای پی قتل ظالم

---

۱. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۱.
۲. همان، ص۲۸.

یـــازده عســـگری، بزرگـــواره	**سِــرِّ پــردهٔ غیــب هــزار هــزاره**
دوازده، مهــدی، صــاحب زمانَــه	**سِــرّ معجــزات هفــت آســمانَه**[۱]

نخست حضرت علی(ع) که سرّی آشکار و بی‌پرده است و دین اسلام را رواج و رونق بخشیده است. دوم، امام حسن(ع) که پیشوا و رهبری بزرگوار است. عالمیان بدانند که او دارای چه مذهبِ خوبی است. سوم، امام حسین(ع)، شهید دشت کـربلا که امید حاجتمندان چهارگوشهٔ عالم است. چهارم، امام زین‌العابـدین(ع) کـه ستون دین است و باید به او پناهنده شد. پنجم، امام محمّدباقر(ع)، معـدن علـم الهـی کـه واقف به عهد ازلی است. ششم، امام جعفر صادق(ع) است که اگر می‌خواهیم بی‌سر و سامان نباشیم، همگی باید بر مذهب او باشیم. هفتم، امام موسی کاظم(ع) صاحب لقا که به تخت بقا وعده داده است. هشتم، امام رضا(ع)، پادشاهِ خراسان که حل تمام مشکلات به دست او آسان است. نهم، امام محمّد تقی(ع) که تمام جهـان از نـور او روشن شده است. دهم، امام علی نقی(ع) که مشهور است و وعدهٔ تباهی ستم‌کـاران را داده است. یازدهم، امام حسن عسگری(ع) که بزرگوار اسـت و سِـرّ پـردهٔ غیـبِ هزاره‌ها و اعصار است. (او صاحب اسرار، پردهٔ غیب الهی است). دوازدهم، حضرت مهدی(ع)، صاحب زمان، کسی که سِرّ معجزات هفت آسمان است. (اسرار آفـرینش را می‌داند و بر هفت آسمان ولایت دارد).

علاوه بر این، ذکر ائمهٔ اطهار و توسّل به آنها به صورت پنج تن، دوازده امـام و چهارده معصوم در سخن بسـیاری دیگـر از سـرایندگان سلسـلهٔ آتـش‌بیگـی دیـده می‌شود.[۲]

---

۱. **بیاض یاری**، گفتار مولا، ص ۲۷۵.

۲. ر.ک: **دیوان ترکمیر**، صص ٥٦ –٦١، ص ٧٦؛ **بیاض یـاری**، گفتـار عبـدالعظیم میـرزا(آبش)، ص۱۰۱؛ همـان، گفتار ملانیـازه، ص١٣٤؛ همـان، گفتـار نـویرکرم، ص٢٠٦؛ همـان، گفتـار مـولا، ص٢٥٦؛ همـان، گفتـار احمـد، صص٢٩٧–٢٩٨.

یکی دیگر از سلسله‌های اهل حق که اعتقاد به مظهریّت دوازده امام در آن آشکار است، سلسله شاه هیاسی(شاه حیاسی) است که در متون ایشان، مظهریّت انسان کامل، پس از حضرت محمّد(ص) و حضرت علی(ع) در سایر ائمه اطهار(س) ذکر شده است:

پس از رحلتِ احمد مصطفی — بر او جانشین گشت آن مرتضی ...
پس از او حسن گشت صاحب زمان — شدی مالک الملک هر دو جهان
حسن چون گذشتی، حسین گشت میر — شدی روشن از نور ذاتِ کبیر
حسین چون گذشتی به دوران چو باد — شدی حق به مهمان زین‌العباد
چو زین‌العباد هم به دوران گذشت — شدی مقتدا باقر اندر نوشت
چو بگذشت باقر، به جعفر رسید — به آن جام جعفر، شدی حق پدید
چو جعفر گذشتی به دور زمان — به موسای کاظم خدا شد عیان
چو موسی گذشتی، علی شد امام — بُدی صاحبِ عصر در آن ایام
علی چون گدشتی، تقی شد روا — تقی چون گذشتی، نقی شد به پا
نقی چون گذشتی، حسن شد پدید — حسن چون گذشت، مهدی آمد پدید[1]

علاوه بر ذکر نام دوازده امام و ستایش ایشان، اعتقاد به ظهور حضرت مهدی(ع) نیز از جمله اعتقادات اهل حق است؛[2] به طوری که ایشان نیز منتظر ظهور حضرت مهدی(ع)، به عنوان مظهریت تامّ انسان کامل‌اند که دنیا را از تباهی می‌رهاند. در تذکرهٔ اعلی، ضمن بیان ظهورات انسان کامل، نهایت آن را در وجود حضرت مهدی دانسته و آمده است: «و آنچنان هستند، آمده‌اند و می‌آیند تا وقتی که حضرت مهدی صاحب‌الزمان ظهور نماید و مراد خلائق را بدهد».[3] مواردی که

۱. **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**، ص ۱۵.
۲. ر.ک: محمدعلی رنجبر، **مشعشعیان**: ماهیت فکری- اجتماعی و فرآیند تحولات تاریخی، ص۱۱۳.
۳. **تذکرهٔ اعلی**، ص ۷۳.

نشان‌دهندهٔ ظهور حضرت مهدی(ع) و انتظار آن دوران و حتی پیشگویی وقایعِ ظهور است، در متون اهل حق به اندازه‌ای است که می‌توان این اندیشه را یکی از ارکان اعتقادی ایشان به حساب آورد.[۱]

نکتهٔ قابل توجّه دربارهٔ اعتقاد اهل حق به ظهورات متوالی انسان کامل، آن است که ایشان، این ظهورات را در دوازده امام و یا چهارده معصوم محدود نمی‌دانند؛ بلکه علاوه بر مظهریت ایشان، مظاهر دیگری را نیز می‌پذیرند. همانگونه که در فصل گذشته نیز ذکر شد، «اثبات شیء، نفی ماعدا نمی‌کند». یعنی، اگر شأنی را برای چیزی اثبات کردیم، این بدان معنی نیست که چیز دیگری نمی‌تواند دارای آن شأن باشد؛ چنانکه علامه آشتیانی می‌گوید: «حضرت رسول و حضرت امیر و حضرت صدیقهٔ کبری و امام حسن و حضرت حسین و از باب عدم قول به فصل تا امام دوازدهم، معصوم بوده‌اند؛ ولی نفی عصمتِ غیر از ایشان را نمی‌توان نمود»[۲] و «دلیل بر انحصار عصمت در حضرت ختمی مقام و جناب ولایتمدار علی و صدیقه کبری فاطمه و امامان از اولاد او وجود ندارد».[۳]

بر همین اساس، اهل حق نیز معتقدند که پس از ائمهٔ معصومین(ع)، در دوره‌های مختلف، انسانهای کاملی در عالم ظهور کرده‌اند که تجلّی‌گاهِ همان ذواتِ مقدّس بوده‌اند. بنابراین، پذیرش وجود انسانهای کامل دیگر در طول تاریخ بشر، به هیچ عنوان به معنای نفی مقام معنوی و جایگاه الهی سایر انسانهای کامل نیست و منافاتی با عقل و منطق و مخالفتی با مبانی دین ندارد؛ بلکه از هر دو جهت قابل اثبات است.

---

۱. ر.ک: رضا جمشیدی، **اعتقاد به ظهور منجی آخر زمان در آیین یارسان(اهل حق)**، کرمانشاه، ناشر مؤلف، ۱۳۹۱؛ **بیاض یاری**، گفتار خان الماس، صفحات ۴۰، ۴۳، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٥١، ٥٣، ٥٥، ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦٧، ٧١، ٧٢، ٧٧؛ **دیوان شیخ امیر**، صفحات ۹۷، ۱۰۲، ۱۰٦، ۱۲٦؛ **دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی**، ص ۳۲.

۲. سیّد جلال‌الدین آشتیانی، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم**، پاورقی ص ٦۳۷.

۳. همو، **مقدمه مشارق الدراری**، پاورقی ص۹٦.

از همین باب است که اهل حق، علاوه بـر امامـان معصـوم، و خصوصـاً مـولا علی(ع)، مظاهر دیگری را نیز به عنوان مظاهر انسان کامل پذیرفته‌اند. در متون اهـل حق، اغلب از مظاهر هفت‌گانه‌ای صحبت می‌شود که عبارتند از: خاوندکار، علی(ع)، شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه ویسقلی(شـاه قرمـزی)، محمّدبگ(محمّـدبیگ) و آتش‌بیگ(آتش‌بگ). از این منظر، می‌توان گفت که به یـک اعتبـار، در دیـدگاه اهـل حق، بعد از حضرت علی(ع)، مظهریّت به شاه خوشین تعلّق می‌گیـرد، هرچنـد کـه شاه خوشین، خود را بر مذهب جعفری معرفی کرده، و همین امر بـه طـور ضـمنی، اعتقاد به مظهریت دوازده امام، در دیدگاه ایشان را نیز می‌رساند.

در هر حال، اهل حق معتقدند که علاوه بر مولا علی(ع)، این پنج نفر(یعنی: شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه وسیقلی، محمّدبگ، آتش‌بگ) نیـز، در روزگـار خـود، مظاهر انسان کامل عصر بوده‌اند؛ زیرا ولایت را محصور و منحصر در تعداد مظـاهر خاصی نمی‌دانند و معتقدند که این حقیقت ازلی و ابدی است و ظهورات آن نیز بـه صورت پیوسته و بدون انقطاع ادامه خواهد داشت. چنانکه در کـلام «بارگـه بارگـه» بعد از بیان ظهورات در جامۀ انبیای الهی، بر ادامه داشتن و عدم انقطاع این ظهورات تأیید شده و آمده است:

بـــاقی بارگـــۀ سِـــرّ نمبـــو تمـــام[۱]

یعنی: بقیۀ ظهورات که به صورت سِرّی است، پایانی ندارد.

در اینجا ظهوراتِ سِرّی بیانگر همان ظهور در نشأۀ ولایت است؛ زیرا ولایـت، باطنِ نبوّت است و پیداست که باطن هرچیز، جنبۀ پنهانی و سِرّی آن چیز اسـت. از سوی دیگر، انبیاء همگی در عصر و زمان خود مشهور و شناخته شده بـوده‌انـد، امـا ظهورات در جامۀ اولیاء، جنبۀ پنهانی داشته و فقط افراد دارای بصیرت باطنی، قـادر به شناخت آنها بوده‌اند؛ زیرا این قاعده‌ای است که خود حـق‌تعـالی نهـاده و اجـازۀ

۱. **نامۀ سرانجام یا کلام خزانه**، کلام بارگه بارگه، ص ۸۸.

شناخت اولیاء را به همگان نداده و فرموده: «اولیائی تَحتَ قِبَابی لایَعرِفُهُم غَیـرِی الّـا اولیائی».[1] یعنی: اولیای من، زیر گنبدهای[غیرت] من هستند و جز من کسی ایشان را نمی شناسد، مگر اولیای من.

به این ترتیب، اگر مظاهر مورد تأئید اهل حق توسـط دیگـران قابـل تشـخیص نبوده‌اند، جای تعجّب نیست و عدم شناخت همگان از مظاهری که مورد قبول یـک آیین عرفانی است، دلیل بطلان ادعای آنها نیست. براساس همین پیوستگی و حضور دائمی ولیِّ حق در زمان است که اهل حق نیز در بیان مقام معنوی سلطان اسحاق، او را مظهر حقیقتِ ولایت معرفی کرده‌اند؛ چنانکه یکی از سـرایندگان معاصـر دربـارهٔ علّت پذیرش سلطان اسحاق به عنوان مظهر انسان کامل، پیوستگی ظهور ولایـت را دلیل آورده و می‌گوید:

از آن روی سلطان سحاک در جهـان　　　شـده ظـاهر انـدر حقیقـت مکـان
که تا روزِ محشر چـو شـمسِ جلـی　　　بـه گـردش بـود در زمانـه ولـی[2]

از دیدگاه اهل حق، ولایت شاه خوشین، سلطان اسحاق و دیگران، ادامهٔ ولایت حضرت علی(ع) است که به مقتضای زمان و مکان، نامهای متفاوت یافته است؛ زیرا از دیدگاه ایشان، ظهور شاه خوشـین و سـایر مظـاهر، براسـاس همـان ظهـورات و بروزات کُمَّل است و «در حقیقت، یک نورِ اعظم است کـه از مطـالع نشـأت کمـالِ کُمَّل طالع می‌گردد و به حَسَب اختلافِ دوایر آفاق، طلوع مختلف می‌نماید».[3]

در اینجا نیز، همان نور اعظم ولایت، یعنی «حقیقت علویّـه» اسـت کـه در ایـن مظاهر، خود را آشکار کرده است؛ چنانکه دربارهٔ «ظهـورات متـوالی» ایـن حقیقـت،

---

۱. علاءالدوله سمنانی، **العروة الاهل الخلوة و الجلوة**، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشـارات مـولا، ۱۳۶۲، ص۳۶۱؛ **احادیث و قصص مثنوی**، ص۱۸۱.
۲. **حق الحقایق**، ص۱۵.
۳. کاظم دزفولیان، **متن و شرح گلشن راز**، براساس قدیمی‌ترین و مهمّترین شروح، چاپ دوم، تهـران، انتشـارات طلایه، ۱۳۸۹، ص ۲۸۵.

ادامهٔ آن را پس از حضرت علی(ع)، در وجود شاه خوشین و سپس در سلطان اسحاق دانسته‌اند:

پشت پرده‌ش گرد، پشت پرده‌ش گرد / مرتضی او رو پشت پرده‌ش گرد
صاحب طلسمات چرخ لاجورد / تشریف و بارگه‌ی شاه خوشین آورد
رحلت ردا بی، رحلت ردا بی / خوشین نو جامه رحلت ردا بی
پشت پرده‌ش گرد نه روی دنیا شی / و دون سلطان، یاری آگاه بی[1]

یعنی: زمانی‌که علی مرتضی(ع) به پشت پردهٔ غیب رفت، همو که صاحب طلسمات و اسرار الهیِ افلاک و آسمانهاست، آن‌گاه حقیقتِ نوری او در مظهر شاه خوشین ظهور فرمود. سپس شاه خوشین از آن جامه رحلت کرد و به پشت پردهٔ غیب رفت تا اینکه در مظهر سلطان اسحاق دوباره ظهور فرمود.

این سلسله ظهورات، در اعصار بعد، در مظاهر شاه ویسقلی(شاه قرمزی)، محمّدبیگ(محمّدبگ) و آتش‌بیگ(آتش‌بگ) به وقوع پیوسته است.[2] به این ترتیب، از دیدگاه اهل حق، از زمان حضرت علی(ع) تا زمان آتش‌بیگ، شش مرحله ظهور متوالی انسان کامل در عالم مُلک، به‌وقوع پیوسته است. البته یکی از مظاهر مورد تأئید ایشان زمانی پیش از پیدایش عالم مُلک، یعنی در عالم واحدیّت است که از آن مظهر به «خاوندکار» تعبیر می‌شود.

بر این اساس، در دیدگاه اهل حق، تجلّیات تامّ انسان کامل در وجود هفت مظهر آشکار شده که به ترتیب عبارتند از: خاوندکار، حضرت علی(ع)، شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه قرمزی، محمّدبیگ و آتش‌بیگ.

این ترتیب توسط برخی محققان معاصر نیز مورد تأئید قرار گرفته؛ چنانکه گفته‌اند: «به موجب عقیدهٔ اهل حق، خداوند، هفت تجلّی دارد، که در هر تجلّی،

---

۱. **کلام شیخ امیر**، ص ۹.
۲. مینورسکی، «**فرقهٔ اهل حق**»، ص ۳۹؛ همو، **یادداشت‌هایی در مورد طایفهٔ اهل حق**، ص۱٤.

وجود او لباس و جامهٔ تازه می‌پوشد و چهار ملائکه که یاران چهار مَلَک خوانده می‌شوند و با رمزبار پنج تن می‌شوند و در هر تجلّی - اما هر دفعه به صورت دیگر- با او همراهند. به اعتقاد اهل حق، ذات حق در ازل در درون یک دُرّ سربسته بود و اوّل بار در صورت «خاوندکار» که آفرینندهٔ عالم است تجلّی کرد و تجلّی دوم او در صورت مرتضی علی بود. از آن پس نیز در طی زمان، پنج بار دیگر تجلّی کرد. به ترتیب در وجود شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه ویسقلی، محمّدبگ و خان آتش».[1]

در متون اهل حق سلسلهٔ آتش‌بیگی که منسوب به آتش‌بیگ(خان آتش) یکی از مظاهر مورد تأیید اهل حق است، صورت کامل این ظهورات را می‌توان یافت. از آن جمله در گفتار ملانیازه آمده است:

دون اوّلت شای خاوندکار	**دوم علی بین صاحب ذوالفقار**
سوم شاه خوشین ژ خور بی اظهار	**چارم سلطان بین، چین و ساج نار**
پنجم قرمزی، ذات و تو یوا	**گل داینهِ دوما خور ژَ خورآوا**
ششم محمدبگ ختمِ کل نامَه	**عالم بزانو اقلیم تمامَه**
هفتم خان آتش، هشت نچو وَ سَر	**پادشام شاه خوشین، نقشم شاحیدر**[2]

یعنی: مظهر اوّل تو، شاه خاوندکار بود، سپس، مظهر دوم، علی(ع) بود که صاحب ذوالفقار بود. مظهر سوم، شاه خوشین بود که از شعاع خورشید ظهور یافت. مظهر چهارم، سلطان اسحاق بودی و به ساج نار رفت. مظهر پنجم، شاه قرمزی بود که ذات حق در او آشکار شد و خورشید را از مغرب بازگرداند. مظهر ششم، محمّدبگ بود که مظهر همهٔ اسماء و جامع تمام اقالیم (کَوْن جامع) بود. مظهر هفتم،

---

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، **ارزش میراث صوفیه**، ص۹۷.

۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۵۲ – ۱۵۳. همچنین برای مشاهده موارد مشابه ر.ک: **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، بند «دونای دون دونت»، صص ۱۳۷ – ۱٤۰؛ بند «گنبد خضرای غیب»، صص ۱٤۲ – ۱٤٥؛ بند «حی داورین»، صص ۱٥٦ – ۱٥۷؛ همان، گفتار سید علاءالدین، ص ۸٥.

خان آتش بود و بیش از این مظهری نیست(یعنی پس از آن، نوبت به ظهور تامّ در جلوهٔ مهدوی می‌رسد). پادشاهِ من شاه خوشین است که حقیقت وجودی او همان علی(ع) است.

این نکته را نیز باید به این مطلب افزود که در بینش اهل حق، علاوه بر این مظاهر یاد شده، سایر انسانهای پاک و درستکار نیز می‌توانند به اندازهٔ سعهٔ وجودی خود، جلوه‌گاه و مظهر ذات و صفات الهی شوند و درجاتی از ولایت کُلیهٔ انسان کامل علوی را به ظهور برسانند که در اصطلاح اهل حق به آنها صاحب «ذات مهمان» اطلاق می‌شود. همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، این ظهورات تا زمان ظهور آخرین مظهر– که کامل‌ترین ظهور حق‌تعالی در جلوهٔ انسان کامل است– یعنی ظهور تام مهدوی، ادامه می‌یابد.

اعتقاد اهل حق به مظاهری که برای سایر مسالک عرفانی ناشناخته است، امری طبیعی است؛ زیرا هر مکتب و مسلک عرفانی، معمولاً پیران و بزرگان خود را به عنوان مظاهر مورد قبول خود معرفی می‌کند که شاید اگر با دیدهٔ باطنی و حقیقت بین بنگریم، نظر همهٔ آنها را درست بیابیم؛ زیرا این حقیقت، دارای مظاهر بی‌شمار است و ممکن است هر مسلک عرفانی در برهه‌ای از زمان، شاهد حضور برخی از این مظاهر در میان خود بوده و آنها را شناخته‌اند.

جیلی در کتاب انسان کامل همین نکته را بیان کرده و معتقد است که حقیقت انسان کامل در هر زمان به لباسی درآمده و نامی متفاوت داشته است. وی یکی از این مظاهر را شبلی، عارف معروف قرن سوم هجری می‌داند و می‌گوید: «اِعْلَمْ أنَّ اَلإنْسَانَ اَلْكَامِلَ هُوَ اَلْقُطْبُ اَلَّذِی تَدُورُ عَلَیْهِ أفلاکُ الوُجودِ ... وَ لَهُ فِی کُلِّ زَمَانٍ اِسْمٌ مَا یَلِیقُ بِلِبَاسِهِ فِی ذَلِکَ الزَّمان... ألا تَرَاهُ صَلَّی اَللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ لَمَّا ظَهَرَ فِی صُورَةِ

اَلشِّبْلی رَضِیَ اَللَّهُ عَنْهُ قَالَ اَلشِّبْلی لِتلمیذِهِ أشْهَدُ أنِّی رَسُولُ اَللَّهِ وَ کَانَ اَلتِّلمیذُ صاحِبَ کشف فَعَرَفَهُ فَقَالَ أشْهَدُ أنَّکَ رَسُولُ اَللَّهِ وَ هَذَا أمْرٌ غَیْرُ مَنْکُور».[1]

یعنی: بدان که انسان کامل همان قطب است که افلاک وجود به گرد او می‌چرخد ... و برای او در هر زمانی، با توجه به لباس او در آن زمان، اسمی هست ... چنانکه آن وجود مقدّس که درود و سلام خدا بر او باد، در صورتِ شبلی رضی‌الله عنه، ظاهر شد، شبلی به شاگردش گفت: گواهی می‌دهم که همانا من رسول خدا هستم و شاگردش که صاحب کشف بود، او را شناخت. پس گفت: گواهی می‌دهم که همانا تو رسول خدایی و این چیزی باور نکردنی و عجیب نیست.

همین مسأله، به صورتی روشن‌تر، در میان طریقت مولویه نیز دیده می‌شود؛ زیرا ایشان نیز پیران و مشایخ خود را صاحب ظهورات مکرّر و متوالی می‌دانند و معتقدند که همهٔ آنها مظاهر یک حقیقت‌اند که هر بار در جامه‌ای دیگر نمایان می‌شود؛ چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، مولوی در غزلیات خود، این موضوع را، با صراحت، بیان داشته است:

آن سرخ قبایی که چو مه پار برآمد — امسال در این خرقهٔ زنگار برآمد

آن یار همان است اگر جامه دگر شد — آن جامه بدل کرد و دگر بار برآمد

گر شمس فرو شد به غروب، او نه فنا شد — از برجِ دگر آن شه انوار برآمد...[2]

این حقیقتِ نوری، در دیدگاه ایشان، همان حقیقت انسان کامل و ولی عصر است که مولوی، آن را در وجود شمس می‌دیده و معتقد بوده که او مظهر تامّ و تمام صفات الهی است؛ چنانکه در وصف او می‌گوید:

بدان که پیر سراسر صفاتِ حق باشد — اگرچه پیر نماید به ظاهرِ بشری[3]

---

۱. **الانسان‌الکامل**(جیلی)، ص ۲۱۰.

۲. **کلیّات شمس یا دیوان کبیر**، ج۲، ص۷۷.

۳. همان، ج٦، ص۲۷۷.

و در جای دیگر می‌گوید:

شمس‌الحق تبریزی در آینهٔ صافت گر غیرِ خدا بینم، باشم بَتَـر از کـافر[۱]

حتّی گاه به مرحله‌ای رسیده که اسقاط اضافات و صفات کرده، سروده است:

فاش بگفتم این سخن، شمسِ من و خدای مـن[۲]

معنی این سخن مولوی آن است که انسان کامل، دارای یک جنبهٔ حقّـی و یـک جنبهٔ خلقی است. یعنی، از نظر حقیقت و باطن، همان حق است، امّا از نظـر ظـاهر، مخلوقی است که خلیفهٔ حق و سایهٔ اوست؛ چنانکه شـیخ محمـود هـم در وصـف انسان کامل می‌گوید:

زهـــی نـــورِ خـــدا ظِـــلّ الهـــی[۳]

و سلطان ولد نیز در توصیف مقام انسان کامل، با تعبیر از او بـا عنـوان «شـاه»، می‌گوید:

شـــاه، حـــق اســـت در لبـــاسِ بشـــر[٤]

به این ترتیب، در دیدگاه طریقت مولویه نیز، شمس تبریزی مصداق انسان کامل است. از این‌رو، ظهورات او پیوسته و بدون انقطاع ادامه دارد. به طـوری‌کـه پـس از غیبت شمس، مولوی این حقیقت را در وجود صلاح‌الـدین زرکـوب مـی‌یابـد و بـا فرزندش سلطان ولد نیز این موضوع را مطرح می‌کند؛ چنانکه سـلطان ولـد، دربـارهٔ گفتگوی او و پدرش در این‌باره می‌گوید:

پـــس ولـــد را بخوانـــد مولانـــا گفـت دریـاب چـون تـویی دانـا...
ســـر نهـــاد و ســـؤال کـــرد از او چیست مقصود از این بـه بنـده بگـو

---

۱. **کلیّات شمس یا دیوان کبیر**، ج۲، ص ۲۷٤.
۲. بدیع الزمان فروزانفر، **زندگانی مولانا جلال‌الدین محمّد مشهور به مولوی**، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳٦٦، ص۷۵؛ جلال ستّاری، **عشق‌نوازی‌های مولانا**، ص ۳۷.
۳. **گلشن راز**، بیت ۳۸۱.
٤. سلطان ولد، **ولدنامه**، ص۳۲۰.

گفـــت: بنگـــر رخِ صـــلاح‌الـــدین | که چه ذات است آن شـهِ حـق‌بـین
مقتـــدای جهـــانِ جـــان اســـت او | مَلِـــکِ مُلـــکِ لامکـــان اســـت او
گفت با من که شمسِ دین، این است | آن شهِ بی‌یـراق و زیـن، ایـن اسـت
گفـتمش: مـن همـان، همـین بیـنم | غیـــرِ آن بحـــرِ جـــان نمـــی‌بیـــنم[۱]

به این ترتیب، از دیدگاه سلطان ولد «اولیای خدا همه یک نور و یک حقیقت‌اند که در هر دور به شکلی و هیئتی ظهور می‌کنند. شیخ صلاح‌الدین، همان شمس‌الدین تبریزی بود که جامه بدل کرد و به صورت شیخ صلاح‌الدین باز آمد».[۲]

از دیـدگاه طریقـت مولویـه، ظهـورات انسـان کامـل در میـان ایشـان، پـس از صلاح‌الدین در وجود حُسام‌الدین چَلَبی بـوده و در حقیقـت، همـان ذات بـوده کـه لباس دیگری بر تن کرده و ظهور نموده است. سلطان ولد در انتهانامه، در بیان ایـن مطلب می‌گوید:

نیســت ایــن را آخــری گــردیم بــاز | ســوی قصــهٔ شــمسِ دیــنِ ســرفراز
گشت غایــب زیــن جهــانِ خاکــدان | بــی بــدن انــدر جهــانِ جــاودان
شــد انیســش بعــد از او قطبــی دگــر | کــه بُــدش از سِــرّ مولانــا خبــر
شه صلاح‌الدین ز بعـدِ شـمسِ دیـن | گشـــت او را انـدر آن ورزش مُعــین
بعد از او هم شد حُسام‌الـدینِ تُـرک | آنکه بـود انـدر بقـا شـاهِ سـترک ...
مثل ایشان کم کـس آمـد در جهـان | هرکه از جـان گشـت انـدر بندشـان
جنسِ ایشان باشد آن کس، نیـک دان | بلکه یـک نورنـد ایشـان بـی‌گمـان
جنس، کی از جنسِ خود پنهان شـود | گرچـه گردانَـد لبـاس، او آن بُـوَد[۳]

---

۱. سلطان ولد، **ولدنامه**، ص ۵۵.
۲. جلال‌الدین همایی، **مقدمهٔ ولدنامه**، ص ٦٧.
۳. سلطان ولد، **انتهانامه**، صص ۲۲۱ – ۲۲۲.

چنانکه پیداست، از دیدگاه طریقت مولویه، حقیقت وجودی شمس تبریزی، با بدل کردن لباسِ جسم، دوباره ظهور کرده است. از این جهت، ایشان شمس تبریزی، صلاح الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی را ظهوراتِ متوالی یک حقیقت می‌دانند و معتقدند که «این وحدت، از نوعِ همان اتّحاد روحانیِ نورانی است که مابین افراد کاملِ واصل از برگزیدگان حق‌تعالی، یعنی طبقهٔ انبیاء و اولیاء و هادیانِ مُهتدی که امام عصر و حجت بالغهٔ حق در هر زمان و مکان باشند، نیز وجود دارد؛ چندانکه ظهوراتِ متوالیِ متواتر ایشان در اعصار و ادوار مختلف، در حقیقت، عین یکدیگر باشد».[۱]

به این ترتیب، طریقت مولویه، پیران خود را ادامهٔ ظهورات انبیاء و اولیاء الهی می‌دانند که همگی حقیقت واحده بوده‌اند، به طوری‌که مولوی در توصیف مظهریّت شمس تبریزی، او را همان نور اعظمی می‌داند که در جلوهٔ انسان‌های کامل خود را نمایان کرده و این بار نیز، در لباسی دیگر، خود را بر مولوی ظاهر کرده است. در اینجا مولوی با به کار بردن اصطلاح «باز آمدن»، ظهوراتِ متوالی این حقیقت را بیان کرده و می‌گوید:

باز آفتابِ دولت بر آسمان برآمد — باز آرزوی جان‌ها از راهِ جان درآمد
باز آن شهی درآمد، کو قبلهٔ شهان است — باز آن مهی برآمد، کز ماه برتر آمد
آن پادشاهِ اعظم، در بسته بود محکم — پوشید دلقِ آدم، امروز بر در آمد[۲]

وی در جای دیگر، ضمن نام بردن از برخی انبیای الهی و مقایسهٔ شمس تبریزی با آنها، معتقد است که شمس، همان تجلّی اعظم است که از بارگاهِ اعلی دوباره ظهور فرموده و قبلهٔ زمانه گشته است. سپس، در وجود صلاح‌الدین زرکوب

---

۱. **مولوی نامه**، ج۲، ص ۸۳۷.
۲. **دیوان کبیر**، ج۲، صص ۱۷۰–۱۷۱.

ظهور کرده و این ظهورات، بدون انقطاع بوده و پیوسته ادامه دارد؛ بنابراین خطاب به این حقیقتِ پیوسته در ظهور می‌گوید:

باز آمدی که ما را در هم زنی به شوری — داوودِ روزگاری با نغمهٔ زبوری
یا مصرِ پُر نباتی، یا یوسفِ حیاتی — یعقوب را نپرسی چونی از این صبوری؟
بازآمد آن قیامت، با فتنه و ملامت — گفتم که آفتابی یا نورِ نورِ نوری
باز آمد آن تجلّی از بارگاه اعلی — ای روح نعره می‌زن، موسی و کوه طوری
باز آمدی به خانه، ای قبلهٔ زمانه — والله صلاحِ دینی، پیوسته در ظهوری[1]

در طریقت مولویه، خصوصاً در آثار سلطان ولد، خود مولوی نیز به عنوان مظهر این حقیقتِ پیوسته در ظهور، معرفی می‌شود؛ چنانکه سلطان ولد، از زبان مولوی، زمانی‌که تازه رحلت کرده بود، می‌گوید:

چونکه پنهان شدم کجا بینند؟ — آوه این قوم چون خطا بینند
مگر آیم به صورتِ دیگر — باز من در جهان به شکلِ بشر[2]

شاید این سخن سلطان ولد، برگرفته از سخنان خودِ مولوی باشد که خود را دارای ظهورات مکرّر معرفی کرده است:

ای پسر اندر سپهرِ هفتمین — با ملائک سال‌ها گردیده‌ام
گر بگویم شرحِ جانِ خویش را — نهصد و هفتاد قالب دیده‌ام
گر بپرسندم ز حالِ زندگی — همچو سبزه بارها روئیده‌ام[3]

و در جای دیگر نیز، خود را همان حقیقتی معرفی کرده که هر بار لباسی دیگر می‌پوشد و در ظاهری دیگر آشکار می‌شود؛ چنانکه می‌گوید:

من یک جانم که صد هزارست تنم — لیکن چه کنم چو بند دارد دهنم

---

۱. **دیوان کبیر**، ج٦، ص٢٠٣.
۲. سلطان ولد، **ولدنامه**، ص ١٢٤.
۳. **دیوان شمس**، چاپ بمبئی، ١٣٣٥، ص ٥٤٨. (نقل از: شهناز یزدان‌پناه، **نگاهی نو در عقاید عرفا**، قم، انتشارات آیندهٔ درخشان، ١٣٩٧، ص ١١٣).

دیدم دو هزار خلق، کان مـن بـودم زان جمله ندیده‌ام یکی را که مـنم[۱]

به این ترتیب، می‌توان دانست که طریقت مولویه خود را میزبانِ، چهار ظهور از ظهورات متوالی انسان کامل می‌دانند که شامل: مولوی، شمس تبریزی، صلاح‌الـدین زرکوب و حُسام‌الدین چلبی است؛ زیرا معتقدند که «مولانا، عین شمس‌الدین بـود و باز شمس‌الدین جامه بدل کرد و به صورت صلاح‌الـدین بازآمـد و سـپس در پیکـر حسام‌الدین چلبی ظهور کرد و اولیای خدا، همه مراتبِ ظهور یک نورند».[۲] و آن نور نیز، حقیقتِ انسان کامل است که در نشأهٔ ولایت، دارای ظهوراتی پیوسته تـا قیامـت است. به قول مولوی:

پس به هر دوری ولیـی قـائم اسـت تـا قیامـت آزمـایش دائـم اسـت[۳]

از دیدگاه مولوی، این ولی قائم، در هر عصری و در هر مکانی که ظهـور کنـد، مصداق انسان کامل است؛ زیرا وجود انسان کامل در عالم مُلک برای بقـا و دوام آن ضروری است. بنابراین «در هر دوری از ادواری و هر عصری از اعصار، ناچار ولـیّ عصر و حجّت یزدانی که میزانِ کفر و ایمان، و فیصلِ حق و باطل است، وجود دارد و در هر زمان، فردی که اصلح از همهٔ صالحان است، یعنی آن کس که در آن عصـر از همهٔ افراد بشر، لایق‌تر و شایسته‌تر برای گزاردن رسالت و نیابـت الهـی باشـد، از میان برگزیدگان مُقرّب درگاه خدا برای هدایت و رستگاری و اصلاح امور روحـانیِ بشر مبعوث می‌شود که دعوت جاهلان و دستگیری گمراهـان و تکمیـل ناقصـان و فعلیّت دادنِ قوای استعدادی نهفتهٔ بشر بر عهده رسالتِ اوست و همین فـرد اصـلح، مصداق خلیفةالله و حقیقتِ انسان کامل است».[٤]

---

۱. جلال‌الدین محمّد مولوی، **کلیات شمس تبریزی**، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۱، ص۱۸۹.
۲. جلال‌الدین همایی، **مقدمهٔ ولدنامه**، ص ٧٦؛ **مولوی‌نامه**، ج ۲، ص ۸۹۰.
۳. **مثنوی معنوی**، دفتر دوم، بیت ۸۱۸.
٤. **مولوی نامه**، ج۲، ص۸٤۱.

علاوه بر طریقت مولویه، در سایر مسالک عرفانی نیز شاهد معرفی افراد دیگری به عنوان انسان کاملِ عصر هستیم. این معرفی، گاه به صورت ضمنی و گاه به صورت آشکار است؛ چنانکه در سخنان اسیری لاهیجی، شارح گلشن راز، ضمن بیان ظهوراتِ متوالی کُمَّل و علّت آن، از برخی کاملان ابیاتی نقل می‌کند تا معلوم دارد که از دیدگاه او، در هر مسلک و مرامی یا در هر عصری، ممکن است برخی از این مظاهر، مجدداً ظهور یابند:

«کُمَّل را قوّت ظهور در عالم شهادت، بعد از انتقال به عالم غیب هست. چون ایشان مطلق گشته‌اند و در برازخ مقیّد نشده‌اند و در هنگامی‌که در عالم شهادت بودند، با وجود حُجُب ظلمانی و جسمانی، از عالم غیب و اطلاق، ممنوع نبودند و مطلق‌العنان گشته، در جمیع عوالم سیران داشتند. هرگاه که در عالم غیب نیز باشند، از ظهور در عالم شهادت، یقین است که ممنوع نخواهند بود...چنانکه کاملی می‌فرماید:

هِرمِس و یوسف و علی بودیم　　　عیسی و موسی و بسی زینها[1]

و در بعضی نشأتِ مظاهر، معلوم دارد که در چند مظهر ظهور نموده است، چنانکه کاملی دیگر فرمود که:

در کمالِ سیرِ اطوارِ وجود　　　نهصد و هفتاد قالب دیده‌ام[2]

... و همان یک حقیقت است که در هر زمان به صورتِ [انسانِ] کامل آن زمان بروز نموده و به حقیقت، همه یکی است».[3]

چنانکه مشاهده می شود، جناب لاهیجی معتقد است که انسانهای کامل، این توانایی را دارند که در تمامِ عوالم هستی- اعم از جبروت تا مُلک- به هر شکلی که

---

۱. این بیت از سیّدمحمّد نوربخش است.(ر.ک: سیّدمحمّد نوربخش، **غزلیات سیّدمحمّد نوربخش**، به تصحیح مولوی محمّد شفیع، ۱۹۲۵، ص۱۰).

۲. این بیت نیز از سیّدمحمّد نوربخش است. در غزلیات شمس نیز مشابه آن از زبان مولوی اینگونه آمده است: گربگویم شرح جان خویش را/ نهصد و هفتاد قالب دیده‌ام (**دیوان شمس**، چاپ بمبئی، ص ٥٤٨).

۳. **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، ص ۱۰۳.

اراده کنند، ظهور فرمایند. از این رو، این قدرت و توانایی و اختیار را دارنـد کـه در هر عصر و زمانی، در کسوت انسانی کامل، خـویش را بـر انسـانهای دیگـر آشـکار نمایند. لاهیجی توضیح می‌دهد که این ظهور در قالب‌ها و جسم‌های متعـدّد، سـبب تکثّر حقیقت وجودی ایشان نمی‌شود. از این رو، هر که حقیقت انسـان کامـل را در هر مظهری بشناسد، می‌داند که همان حقیقت واحد است و جسـم‌هـای مختلـف او باعث نمی‌شود که عارفِ دیده‌دار- که صاحب «دیدهٔ شه شناس»[۱] است- از درک آن وجود گرامی، بازبماند.

به این ترتیب، اختلاف در مصادیق عینی انسان کامل- در اعصار و مکـان‌هـای مختلف- امری طبیعی است و همچنانکه طریقت مولویـه مصـادیق خـاص خـود را دارند و مولوی، شمس، صلاح‌الدین و حسام‌الدین را بـه عنـوان مظـاهر و مصـادیق انسان کامل عصر خود معرفی می‌کنند، اهل حق نیز پس از حضرت علی(ع) و ائمـهٔ اطهار(س)، به مظاهری چون شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه قرمزی، محمّدبیگ و آتش‌بیگ اعتقاد دارند و سلسلهٔ ظهوراتِ انسان کامل را در وجود ایشان می‌دانند.

انسان عارفِ آگاه که با مسأله ظهورات و بروزات کُمَّل آشنا بوده، و خـود را از قید تعصّبات رها کرده باشد، هنگام مواجهه با مصادیق متفـاوت ذکـر شـده توسـط مسالک متفاوت عرفانی، سخن آنها را بدون تحقیق انکار نکرده و می‌داند که «آنچـه از بسیاری کاملانِ سابق و لاحق نقل کرده‌اند که ایشان فرموده‌اند که خاتم‌الـولایتیم، همه صادق بوده‌اند و از کمال بینایی، همه را نظر بر آن حقیقـتِ صـرفه، بـی تعـیّنِ شخصی افتاده است و از ایشان، این دعوی، اگر قطع نظر از تعصّب نمایند، دلیـل آن است که همه در زمان خود، اَکمَـل آن زمانـه بـوده‌انـد و مرتبـهٔ قطبیّـت کبـری کـه مخصوص حقیقت محمّدی است، داشته‌اند».[۲]

---

۱. به قول عطار نیشابوری: مرد می‌باید که باشد شه شناس/ گر ببیند شاه را در صد لباس(**منطق‌الطیر**، ص۸)
۲. **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، ص ۱۰۳.

اندیشۀ رَجعَت در تشیّع و ارتباط آن با ظهورات کُمَّل

اندیشۀ ظهورات و بروزات کُمَّل با اندیشـۀ «رَجعَـت» در دیـدگاه شـیعیان نیـز مشابهت‌هایی دارد. رَجعَت در لغت بـه معنـای بازگشـت اسـت. ایـن اصـطلاح در روایات شیعی به دو صورت به کار رفته که برای سـهولت بحـث مـی‌تـوان آنهـا را «رجعت عمومی» و «رجعت اختصاصی» نامید.

رجعت عمومی، به معنای بازگشت گروهی از درگذشتگان به این جهان، قبل از ظهور حضرت مهدی(عج) و همچنین هنگام ظهور ایشان و بعد از آن است.[1] علامـه مجلسی معتقد است که رجعت «از جمله اجماعیّات شیعه است که پـیش از قیامـت در زمان حضرت قائم(ع) جمعی از نیکانِ بسـیار نیـک و بـدانِ بسـیار بـد، بـه دنیـا بازمی‌گردند. نیکان برای آن که به دولت ائمۀ خود، دیده‌های ایشان روشـن شـود و بعضی از جزای نیکی‌های ایشان در دنیا به ایشـان برسـد و بـدان بـرای آن کـه آزار بکشند و آن دولتی که نمی‌خواستند به اهل بیت برسد، چندین برابرِ آن را در دسـت ایشان ببینند و نیکان از ایشان انتقام بکشند».[2]

---

۱. ر.ک: فخرالدین طریحی، **مجمع البحرین**، تحقیق سیّد احمد حسینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٤٠٨ق، ج۱، ص۱۵۰؛ سیّدمرتضی علم الهدی، **رسائل الشریف المرتضـی**، تحقیـق سـیّد احمـد حسـینی، قـم، دارالقـرآن الکریم، ١٤٠٥ق، ج۱، صص۳۰۲-۳۰۳ و صص ۱۲۵-۱۲٦.

۲. محمدباقر مجلسی، **کتاب رجعت**(از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه)، تحقیق و ترجمه سـیّد حسـن موسـوی، چاپ دوم، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸٤، صص۲۱۲-۲۱۳. شایان ذکـر اسـت کـه در بـین محققـان شـیعه دربـارۀ چگونگی رجعت اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای آن را به شیوۀ بازگشـت بـه جسـم قبلی(برخاسـتن از گـور!) و برخی نیز آن را به صورت بازگشت در جسمی جدید می‌دانند. در این میان، دیدگاه استاد محمّدباقر بهبودی، قابـل توجّه است. ایشان در کتاب«معارف قرآنی» پس از مباحث گوناگون دربارۀ اثبات رجعت بر اسـاس آیـات قرآنـی، روایات و مبانی عقلی، اینچنین نتیجه می‌گیرد: «کیفیت رجعت بر اساس برخاستن از گور، با منطـق قـرآن و عقـل سازگاری ندارد؛ بلکه برداشت مزبور، کاملاً عامیانه و به هیچ وجه با حدیث اهل بیت تأیید نشده است و با توجّـه به توضیحات گذشته، رجعت افراد بشر، بر پایه همین نظام موجود تکوینی است که انسان‌ها یعنی نطفه‌های بشری از صلب پدران وارد رحمِ مادران شوند و بعد از ولادت، خاطره گذشته‌ها را از یـاد ببرنـد. وگرنـه برنامـه ادیـان و کتاب تکوین و اساس تکلیف به هم خواهد خورد». (محمّدباقر بهبودی، **معارف قرآنـی**، تهـران، انتشـارات علـم، ۱۳۹۵، ص۲۹۰).

صورت دیگر رجعت در روایات شیعی که از آن به «رجعت اختصاصی» تعبیر کردیم، مربوط به روایاتی است که در آن از رجعت‌ها و بازگشت‌های مکرّر حضرت علی(ع) سخن به میان آمده و نشان می‌دهد که این نوع رجعت، تنها اختصاص به ظهوراتِ انسان کامل دارد. رجعت در این معنا با بحث «ظهورات و بروزات کُمَّل» مشابهت می‌یابد؛ زیرا سخن از رجعت‌های مکرّر یک حقیقتِ عظیم در اعصار گوناگون است.

علامه مجلسی معتقد است که «احادیث در باب رجعتِ حضرت امیرالمؤمنین(ع) *متواتر* است».[1] از جملهٔ این روایت‌ها، سخنانی از حضرت علی(ع) است که خود را صاحب رجعت‌های مکرّر معرفی کرده است: «وَ إِنَّ لِیَ الْکَرَّةَ بَعْدَ الْکَرَّةِ، وَ الرَّجْعَةَ بَعْدَ الرَّجْعَةِ، وَ أَنَا صَاحِبُ الرَّجَعَاتِ وَ الْکَرَّاتِ».[2] یعنی: همانا برای من بازگشتی از پی بازگشتی و رجعتی بعد از رجعت دیگر است و من دارای رجعت‌ها و بازگشت‌ها هستم.

حدیث فوق، بخشی از یک روایت طولانی‌تر است که در آن، حضرت علی(ع)، ابتدا به جایگاه و مقام ازلی خود اشاره کرده است. یعنی زمانی که هنوز آفرینشی صورت نگرفته و هیچ یک از عوالم پدید نیامده‌اند؛ بلکه مقام احدیّتِ حق‌تعالی است که در آن غیر راه ندارد. سپس، ایشان به معرفی نخستین آفریدهٔ حق‌تعالی پرداخته و آن را نوری معرفی می‌کند که حق‌تعالی از آن نور، حضرت محمّد(ص) و حضرت علی(ع) و فرزندان ایشان را می‌آفریند. به این ترتیب، حضرت علی(ع) وجود نوری خود و اهل بیت را به عنوان نخستین تجلّیات الهی معرفی می‌کند.

---

۱. محمدباقر مجلسی، **کتاب رجعت**(از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه)، ص۲۱۵.

۲. حسن بن سلیمان بن محمّد حلی، **مختصر البصائر**، تصحیح مشتاق مظفر، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۱ق، ص۱۳۲.

سپس به بروز و ظهور این وجودهای نوری در عالم مُلک و در قالب جسم بشری می‌پردازد.

در این حدیث، از زبان امیرالمؤمنین علی(ع)، وجود ایشان و اهل بیت(ع) به عنوان روح‌الله و کلمةالله معرفی می‌شوند که خداوند از تمام پیامبران برای یاری رساندن به ایشان عهد و پیمان گرفته است. پس از بیان این مطالب، یعنی تبیین جایگاه حقیقت نوری آنها به عنوان نخستین تجلّیات الهی است که حضرت علی(ع) خود را صاحب رجعت‌ها و بازگشت‌های متعدّد معرفی می‌کند. در ادامه، قسمت‌هایی از این روایت نورانی و بسیار قابل توجّه، ذکر می‌شود:

«إنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أحَدٌ وَاحِدٌ، تَفَرَّدَ فِی وَحْدَانِیَّتِهِ، ثُمَّ تَکَلَّمَ بِکَلِمَةٍ فَصَارَتْ نُوراً، ثُمَّ خَلَقَ مِنْ ذَلِکَ النُّورِ مُحَمَّداً وَ خَلَقَنِی وَ ذُرِّیَّتِی، ثُمَّ تَکَلَّمَ بِکَلِمَةٍ فَصَارَتْ رُوحاً فَأَسْکَنَهُ اللَّهُ فِی ذَلِکَ النُّورِ وَ أسْکَنَهُ فِی أبْدَانِنَا، فَنَحْنُ رُوحُ‌اللَّهِ وَ کَلِمَاتُهُ، فَبِنَا احْتَجَّ عَلَی خَلْقِهِ، فَمَا زِلْنَا فِی ظُلَّةٍ خَضْرَاءَ حَیْثُ لَا شَمْسَ وَ لَا قَمَرَ، وَ لَا لَیْلَ وَ لَا نَهَارَ، وَ لَا عَیْنَ تَطْرِفُ، نَعْبُدُهُ وَ نُقَدِّسُهُ وَ نُسَبِّحُهُ، وَ ذَلِکَ قَبْلَ أنْ یَخْلُقَ الْخَلْقَ. وَ أخَذَ مِیثَاقَ الْأنْبِیَاءِ بِالْإِیمَانِ وَ النُّصْرَةِ لَنَا، وَ ذَلِکَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِیثَاقَ النَّبِیِّینَ لَمَّا آتَیْتُکُمْ مِنْ کِتَابٍ وَحِکْمَةٍ ثُمَّ جَاءَکُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَکُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ[1] یَعْنِی لَتُؤْمِنُنَّ بِمُحَمَّدٍ، وَ لَتَنْصُرُنَّ وَصِیَّهُ، وَ سَیَنْصُرُونَهُ جَمِیعاً... وَ إنَّ لِیَ الْکَرَّةَ بَعْدَ الْکَرَّةِ، وَ الرَّجْعَةَ بَعْدَ الرَّجْعَةِ، وَ أنَا صَاحِبُ الرَّجَعَاتِ وَ الْکَرَّاتِ، وَ صَاحِبُ الصَّوْلَاتِ وَ النَّقِمَاتِ، وَ الدُّوَلَاتِ الْعَجِیبَاتِ، وَ أنَا قَرْنٌ مِنْ حَدِیدٍ، وَ أنَا عَبْدُاللَّهِ وَ أخُو رَسُولِ‌اللَّهِ، وَ أنَا أمِینُ‌اللَّهِ وَ خَازِنُهُ، وَ عَیْبَةُ سِرِّهِ وَ حِجَابُهُ، وَ وَجْهُهُ وَ صِرَاطُهُ وَ مِیزَانُهُ، وَ أنَا الْحَاشِرُ إلَی اللَّهِ. وَ أنَا کَلِمَةُاللَّهِ الَّتِی یَجْمَعُ بِهَا الْمُفْتَرِقَ وَ یُفَرِّقُ بِهَا الْمُجْتَمِعَ. وَ أنَا أسْمَاءُاللَّهِ الْحُسْنَی وَ أمْثَالُهُ الْعُلْیَا، وَ آیَاتُهُ الْکُبْرَی».[2]

---

١. **قرآن مجید**، سوره آل عمران(٣)، آیه٨١.

٢. **مختصر البصائر**، صص ١٣١–١٣٢؛ **بحارالانوار**، ج ٥٣، صص ٤٦–٤٧

یعنی: خداوند تبارک و تعالی، یکتا و بی‌همتا و در وحدانیّت خود بی‌نظیر بود. سپس، به کلمه‌ای تکلّم فرمود و آن کلمه تبدیل به نوری شد؛ سپس از آن نور، محمّد(ص) و من و نسل مرا آفرید. پس از آن، به کلمه‌ای دیگر تکلّم فرمود و آن کلمه تبدیل به روحی شد. سپس، خداوند آن روح را در آن نور و در بدن‌های ما سکونت داد. بنابراین، ما روح الله و کلماتِ خداییم. خداوند به وسیلهٔ ما بر خلقش احتجاج کرد. و پیوسته ما در زیر سایبانی سبز قرار داشتیم، هنگامی که نه خورشید و ماهی بود و نه روز و شبی پدید آمده بود. ما او را عبادت و تقدیس و تسبیح می‌کردیم و این امر، قبل از آفرینش مخلوقات بود. خداوند از پیامبران پیمان گرفت که به ما ایمان آورند و یاریمان کنند، و این همان سخن خداوند است که می‌فرماید: «و (به یاد آور) هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هرگاه به شما کتاب و حکمتی دادم، سپس پیامبری به سوی شما آمد که آنچه را با شماست تصدیق می‌کرد، باید به او ایمان آورید و او را یاری کنید». یعنی، باید به محمّد(ص) ایمان آورید و و وصیّش را یاری کنید، و به زودی همه او را یاری می‌کنند... و بدون تردید، برای من بازگشتی پس از بازگشتی و رجعتی بعد از رجعتی است. من صاحب رجعت‌ها و بازگشت‌ها و سطوت‌ها و انتقام‌ها و کارهای سختِ عجیبم. و منم شاخی از آهن و بندهٔ خدا و برادرِ رسول خدا. و منم امینِ خدا و خزانه‌دار و رازدار و حجابِ او. منم صراط و میزان. منم آن گفتارِ خداوند که به‌وسیلهٔ آن پراکنده را گرد می‌آورد و گرد آمده را پراکنده می‌سازد؛ و منم نام‌های نیکِ خدا و وصف‌های برتر و نشانه‌های بزرگِ او.

تأمل در قسمت انتهایی این روایت نشان می‌دهد که منظور حضرت علی(ع) از رجعت‌های مکرّر ایشان، همان ظهورات و بروزات متوالی انسان کامل در قرون و اعصار به نامهای متفاوت است؛ زیرا ایشان در آخر روایت خود را وجه‌الله و کلمة‌الله و اسماء حسنای الهی و نشانه بزرگ پروردگار معرفی می‌کند و چنانکه پیش از این

در فصول پیشین کتاب بحث شد، تمام این موارد از خصوصیّات انسان کامل است. یعنی، انسان کامل است که وجه‌الله و مظهر تامّ و تمام اسماء و صفات الهی و آیت کبرای حق‌تعالی است.

علاوه بر این، در ابتدای روایت نیز حضرت علی(ع)، مقام معنوی خود را به عنوان نخستین تجلّیات حاصل از نور الهی معرفی کرده‌اند که این نیز نشان دهندهٔ مقام معنوی ایشان به عنوان انسان کامل است. بنابراین، تأکید حضرت علی(ع) بر رجعت‌های مکرّرشان، همان بیان بروزات کُمَّل یعنی ظهوراتِ متوالی حقیقت علوی، به عنوان انسان کاملِ عصر است که پیوسته در ظهور بوده و دوام و بقای عالم مُلک نیز بسته به وجود همین مظهر تامّ و تمام الهی است.

روایت‌هایی که در آنها حضرت علی(ع) از رجعت‌های متوالی خود سخن گفته، در کتابهای حدیثی معتبر شیعی همچون کتاب العتیق، الایقاظ، مرآة العقول و بحارالانوار بارها نقل شده است.[1] محدثان نیز بر کثرت وفور این روایات تأکید کرده و گفته‌اند: «فَأَمَّا اَلرَّجَعَاتُ فَقَدْ دَلَّتْ عَلَيْهَا كَثِيرٌ مِنَ اَلرِّوَايَاتِ نَحْوَ مَا رُوِيَ فِي بصائِرِ سَعْدِ بْنِ عَبْدِاللَّهِ وَ غَيْرُهُ بِالإِسْنَادِ عَنْ أَبِي‌حَمْزَةَ الثمالیِّ عَنْ أَبِي‌جَعْفَرٍ عَلَيْهِ‌اَلسَّلاَمُ فِي خُطْبَةٍ طَوِيلَةٍ رَوَاهُ عَنْ أَمِيرِالْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ‌السَّلاَمُ».[2] یعنی: دربارهٔ رجعت‌های حضرت علی(ع)، روایت‌های بسیاری وجود دارد. مانند آنچه در بصائرِ سعد بن عبدالله با استناد به ابوحمزه ثمالی به نقل از ابوجعفر(ع) نقل شده، در خطبه‌ای طولانی که ایشان از امیرالمؤمنین(ع) روایت کرده‌اند.

---

۱. ر.ک: محمّدبن حسن حر عاملی، **الایقاظ من الهَجْعَة بالبرهان علی الرجعة**، ترجمه احمد جنتی، تصحیح سیّد هاشم رسولی محلاتی، تهران، نشر نوید، ١٣٦٢، ص ٣٦٥؛ سیّدهاشم بن سلیمان بحرانی، **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج ٤، ص ٩٥, محمّدباقر مجلسی، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تصحیح سیّدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم تهران، دارالکتب‌الإسلامیه، ١٤٠٤ ق، ج٢، ص ٣٧٥؛ **بحارالانوار**، ج٢٥، ص ٣٥٥؛ **المناقب (کتاب العتیق)**، ص ١١٤.

۲. **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، ج٢، ص ٣٧٥.

گاه نیز نویسندگان این کتابها، در مقام مفسّران روایت، بـه تحلیـل و واشـکافی سخنان حضرت علی(ع) در این موارد پرداخته‌اند. از آن جمله، علامه مجلسی، پـس از آوردن روایتی که در آن حضرت علی(ع) فرموده: «إِنِّی لَصَاحِبُ اَلْکَـرَّاتِ وَ دَولَـةُ الدُّوَل»[1] معتقد است که منظور حضرت علی(ع) از «رجعات و کرّات» مـی‌توانـد بـر پنج وجه باشد و سومین وجه یا معنی آن را بازگشت‌های مکرّر ایشان به دنیا دانسته است:

«الثَّالِثُ أنَّ المَعْنَی إنِّی أرجِعُ إلی الدُّنیا مَرّات شَـتَّی لِـأُمُورٍ وَکَّلَنِـی اَللَّـهُ بِهَـا...أو یَکُونُ دَوْلَةُ اَلدُّوَلِ أیْضاً إِشَارَةٌ إِلَی اَلدَّوْلاَتِ اَلْکَائِنَة فِی اَلْکَرَّاتِ وَ اَلرَّجَعَـاتِ».[2] یعنـی: وجه سوم در معنی این روایت این است که ایشـان فرمـوده‌انـد همانـا مـن بارهـای متمادی به دنیا برمی‌گردم تا اموری را که از جانب خدا مـأمور بـه انجـام آن هسـتم انجام دهم. همچنین منظور از «دولت‌ها» می‌تواند اشاره به کارهای بـزرگ ایشـان در رجعت‌ها و بازگشت‌هایشان باشد.

در بحارالانوار نیز منظور از «رَجَعات» را بازگشت‌های حضرت علی(ع) به دنیا، قبل و بعد از قیام قائم دانسته و این تحلیل خود را نیز مستند به روایت‌های وارده در این‌باره ذکر کرده است: «قَوْلِهِ ع وَ إِنِّی لَصَاحِبُ ... اَلرَّجَعَاتُ کَمَا رُوِیَ أنَّ لَـهُ رَجْعَـةً قَبْلَ قِیَامِ الْقَائِمِ وَ مَعَهُ و بَعْدَه».[3] یعنی: سخن حضرت علی(ع) که فرموده همانـا مـن صاحب رجعت‌ها هستم، «رجعات»، به معنی بازگشت‌هاست؛ چنانکه روایـت شـده که برای ایشان، هم قبل از قیام قائم، بازگشت است و هم همراه او و هم بعد از او.

---

۱. **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، ج۲، ص ۳۷۵.

۲. همانجا.

۳. **بحارالانوار**، ج ۲۵، ص ۳۵۵.

در جای دیگر نیز در شرح سخن امیرالمؤمنین علی(ع) که فرمودند: «اناالفـارُوقُ اَلْأکْبَرُ وَ اَنَا صَاحِبُ الکَرّاتِ و دُولَةُ الدُّوَل».[1] می‌گوید: «قَولِهِ وَ انا صاحبُ الکَرَّاتِ، أی اَلرَّجَعَات الی اَلدُّنْیَا»[2] یعنی: سخن علی(ع) که فرمـوده مـن صـاحب کـرّات هسـتم، منظورشان بازگشت‌ها به دنیاست.

مسأله باور داشتن به این بازگشت‌ها یا به تعبیر دیگر «ظهـورات»، تـا انـدازه‌ای اهمیّت دارد که منکران آن، در حکم انکارکنندگان خدا شمرده شـده‌انـد؛ چنانکـه از حضرت علی(ع) روایت شده که فرمودند: «وَ مَنْ أنْکَرَ أنَّ لِی فِـی الارضِ کَـرَّةً بَعـدَ کَرَّةٍ وَ دَعْوَة بَعْدَ دَعْوَةٍ وَ عَوْدَة بَعْدَ رَجعَة حَدِیثاً کَمَا کُنْتُ قَدِیماً فَقَدْ رَدَّ عَلَیْنَا وَ مَنْ رَدَّ عَلَیْنَا فَقَـدْ رَدَّ عَلَـی اَللَّـه».[3] یعنـی: هـر کـس انکـار کنـد کـه بـرای مـن، در زمـین بازگشت‌های متعدّد است و اینکه من، دعـوتی بعـد از دعـوتی و بازگشـتی، بعـد از بازگشتی دارم؛ ما را رد کرده، و هر کس ما را رد کند، پـس بـه تحقیـق، خـدا را رد کرده است.

مجموع سخن آنکه با توجه به روایات مطرح شده در منابع معتبر شیعی دربـارهٔ رجعت‌های مکرّر و با توجه به اینکه از طریق همان روایت‌هـا مشـخص اسـت کـه موضوع سخن آنها دربارهٔ انسان کامل اسـت، مـی‌تـوان گفـت کـه منظـور از ایـن «رجعات» و «کرّات»، همان «ظهورات و بروزات متوالی کُمَّل» است و اینکـه مسـألهٔ ظهوراتِ انسان کامل در میان عارفان شیعه نیز حائز اهمیت خاصّی است.

در برخی دیگر از روایات به قدرت ظهورات و بروزات متوالی برای سایر ائمـه نیز اشاره شده است؛ چنانکه حضرت علی(ع) فرمـوده‌انـد کـه همـهٔ ائمـه کـه نـور واحدند، این قدرت را دارند که در هر عصری و به هـر شـکل و صـورتی کـه اراده

---

۱. **بحارالانوار**، ج۳۹، ص ۳٤٦.

۲.همانجا.

۳. **الإیقاظ من الهَجعة بالبرهان علی الرجعة**، ص ۳۷۵.

کنند، خود را به ظهور و بروز برسانند: «کُلَّنَا وَاحِـدٌ أوَّلُنَـا محَمَّـدٌ وَ آخِرُنَـا محَمَّـدٌ وَ أوْسَطُنَا محَمَّدٌ وَ کُلُّنَا محَمَّدٌ فَلَا تُفَرِّقُوا بَیْنَنَا فإنّا نَظْهَرُ فی کُلِّ زَمانٍ وَ وَقْتٍ و أوانٍ فی أیِّ صُورةٍ شِئنا بِإذْنِ اللَّهِ تَعَالَی عَزَّ وَ جَلَّ کُلُّنَا».[1] یعنی: ما همه یکـی هسـتیم. اوّل مـا محمّد، آخر ما محمّد و وسط ما محمّد است. همـهٔ مـا محمّـدیم. بـین مـا جـدائی نیاندازید. پس، ما در هر زمان و وقت و لحظه‌ای که اراده کنیم به اذن پرودگار به هر صورتی که بخواهیم ظاهر می‌شویم.

دستهٔ دیگری از روایات که می‌توان در آنها مسألهٔ «ظهورات متوالی کُمَّل» را بـه نوعی مشاهده کرد، روایاتی اسـت کـه مربـوط بـه مسـائل بعـد از ظهـور حضـرت مهدی(ع) است. در برخی از این روایات، حضرت مهدی(ع)، خود را جـامع جمیـع مظاهر الهی معرفی کرده و اذعان می‌دارد که تمام انبیاء و اولیـای الهـی کـه پـیش از نشأهٔ عنصری ایشان در عالم ظهور کرده‌اند، همگی جلوهٔ وجود ایشان بـوده‌انـد. بـه تعبیر دیگر، نور وجود ایشان، همان حقیقتی است کـه در طـول تـاریخ، در کسـوت انبیاء و اولیای الهی ظاهر شده و در این مظهر مهدوی، به صورت اَتَمّ پدیـدار شـده است. بدین ترتیب، هر کس که می‌خواهد نور وجودی انبیاء و اولیای پیشـین را بـه شکل مجسّم و ظهور یافته ببیند، می‌تواند به ایشان بنگرد:

«یَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ أَلَا وَ مَنْ أرَادَ أنْ یَنْظُرَ إلَی آدَمَ وَ شَیْثٍ، فَهَا أنَا ذَا آدَمُ وَ شَـیْثٌ. أَلَا وَ مَنْ أرَادَ أنْ یَنْظُرَ إلَی نُوحٍ وَ وَلَدِهِ سَام، فَهَا أنَا ذَا نُوحٌ وَ سَـامٌ. أَلَـا وَ مَـنْ أرَادَ أنْ یَنظُرَ إلَی إبْرَاهِیمَ وَ إسْمَاعِیلَ، فَهَا أنَا ذَا إبْرَاهِیمُ وَ إسْمَاعِیلُ. أَلَا وَ مَنْ أرَادَ أنْ یَنْظُرَ إلَی مُوسَی وَ یُوشَعَ، فَهَا أنَا ذَا مُوسَـی وَ یُوشَـعُ. أَلَـا وَ مَـنْ أرَادَ أنْ یَنْظُـرَ إلَـی عِیسَـی وَ شَمْعُونَ، فَهَا أنَا ذَا عِیسَـی وَ شَـمْعُونُ. أَلَـا وَ مَـنْ أرَادَ أنْ یَنْظُـرَ إلَـی مُحَمَّـدٍ وَ أمِیـرِ الْمُؤْمِنِینَ، فَهَا أنَا ذَا مُحَمَّدٌ وَ أمِیرُ الْمُـؤْمِنِینَ. أَلَـا وَ مَـنْ أرَادَ أنْ یَنْظُـرَ إلَـی الْحَسَـنِ وَ

---

۱. **المناقب(یا کتاب عتیق)**، ص۷۵.

الْحُسَیْنِ، فَهَا أَنَا ذَا الْحَسَنُ وَ الْحُسَیْنُ. أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ یَنْظُرَ إِلَی الْـأَئِمَّةِ مِنْ وُلْدِ الْحُسَیْنِ، فَهَا أَنَا ذَا الْأَئِمَّةُ».[۱]

یعنی: ای گروه مردم! آگاه باشید! هر کس می‌خواهد آدم و شیث را ببیند، اینک منم آدم و شیث. آگاه باشید! هر کس می‌خواهد نوح و فرزندش سام را بنگرد، اینک منم نوح و سام. آگاه باشید! هر کس می‌خواهد ابراهیم و اسماعیل را ببیند، اینک منم ابراهیم و اسماعیل. آگاه باشید! کسی که می‌خواهد موسی و یوشع را بنگرد، اینک منم موسی و یوشع، آگاه باشید! هر کس می‌خواهد عیسی و شمعون را ببیند، اینک منم عیسی و شمعون. آگاه باشید! هر کس می‌خواهد محمّد و امیر مؤمنان علی را بنگرد، اینک منم محمّد(ص) و علی(ع)، آگاه باشید! هر کس می‌خواهد حسن(ع) و حسین(ع) را ببیند، اینک منم حسن(ع) و حسین(ع). آگاه باشید! هر کس می‌خواهد امامان از فرزندان حسین(ع) را بنگرد، اینک من همان ائمه(ع) از فرزندان حسینم.

تأمل در این سخنان حضرت مهدی(ع) نشان می‌دهد که درک و فهم سخن ایشان، تنها با آشنایی و باور به بحث ظهورات کُمَّل امکان پذیر است؛ زیرا ایشان، خود را جامع تمام مظاهر انبیاء و اولیای الهی معرفی می‌کنند. یعنی همان حقیقت که در آدم و نوح و دیگر انبیای الهی بوده و تا حضرت رسول خاتم(ص) در جامهٔ انبیاء جلوه‌گری کرده و سپس، در لباس اولیای الهی ظاهر شده و به صورت مولا علی(ع) و ائمهٔ اطهار(س) ظهور کرده، اکنون نیز همان حقیقت است که ظهوری دوباره و تامّ و تمام فرموده و به معرفی خویشتن در جامهٔ مهدوی می‌پردازد.

بنابراین، با وجود تفاوت در مصادیق و نام‌ها، در حقیقت وجودی آنها تفاوتی نیست و همگی مظاهر یک نور و یک حقیقت‌اند. از همین روست که عارفان نیز، حضرت مهدی(عج) را به عنوان خاتم اولیاء، عین خاتم انبیاء دانسته و گفته‌اند:

---

۱. **مختصر البصائر**، صص ۴۴۳- ۴۴۴؛ همچنین برای مشاهدهٔ روایتی دیگر که مشابه همین روایت و با الفاظ دیگری بیان شده، ر.ک: محمّد بن ابراهیم ابن أبی زینب نعمانی، **الغیبة للنعمانی**، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۱.

«خاتم اولیاء بعینه خاتم رُسُل است که ظاهر می‌گردد نه بر سبیل تناسخ؛ بلکه بر سبیل بروزات کُمَّل»؛[1] زیرا همان حقیقت است که ظهوری دوباره فرموده و نامی متفاوت یافته است.[2]

از این جهت، اگر حضرت مهدی(ع) خود را محمّد(ص) یا علی(ع) یا هر یک از انبیاء و اولیاء الهی معرفی کند، درست خواهد بود. اما درک آن مستلزم داشتن «دیدهٔ شه‌شناسی» است که بتواند نور حقیقت انسان کامل را از پس جامه‌ها و جسم‌ها تشخیص دهد و آن را بشناسد. البته این به معنای رَدّ تعیّن شخصی انبیاء و اولیای الهی نیست. یعنی انبیاء و اولیاء، از جهت حقیقت وجودی، واحد، و از نظر تعیّنِ شخصی، متفاوت و متکثّر بوده‌اند؛ همچنانکه در قسمت‌های پیشین نوشتار به تفصیل دربارهٔ آن بحث شد. از همین روست که در زمان قیام قائم نیز، بر بازگشت دوبارهٔ ایشان برای یاری رساندن به حضرت مهدی(ع) تأکید شده است.

در اعتقاد شیعه، با ظهور حضرت مهدی(ع)، بسیاری از پیامبران و ائمه معصومین(دوازده امام) و اولیای الهی، به دنیا بازخواهند گشت تا در کنار آن

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم پارسا**، ص ۸۰.

۲. استاد محمّدباقر بهبودی نیز تفسیر قابل تأمّلی درباب رجعت حضرت محمّد(ص) دارد. وی معتقد است که حضرت مهدی(ع)، در حقیقت، همان وجود مبارک حضرت محمّد(ص) است که مجدّداً به دنیا رجعت می‌کند: «رجعت رسول‌الله(ص) در احادیث شیعه، انعکاس زیادی دارد... چگونگی رجعت این‌گونه نیست که می‌گویند مردگان از گورها سر برمی‌آورند. اصل رجعت، چنان که در قرآن مطرح شده است، بر این وجه است که نطفه‌ها یا دی‌ان‌ای آدمیان در صلب زندگان جا می‌گیرد و مجدداً از شکم مادران خود به دنیا می‌آیند. بنابراین، رجعت رسول‌الله هم بر این پایه است که نطفهٔ آن سرور در حدود دویست و پنجاه سال بعد از رحلت، در صلب ابومحمّد، امام یازدهم، قرار گرفت و دوباره به زندگی دنیا پا نهاد... در متن قرآن نیز اشارتی به رجعت رسول‌الله(ص) وجود دارد»(محمّدباقر بهبودی، مقالهٔ «**تولّد و غیبت و ظهور امام زمان**»، مندرج در وبگاه آثار استاد بهبودی، به آدرس: http://mbehboudi.org/article/saheb و خبرگزاری بین المللی قرآن به آدرس: https://iqna.ir).

حضرت و یاری‌گر ایشان باشند.[۱] در روایات رجعت، حضرت محمّد(ص)، حضرت علی(ع) و امام حسین(ع)، نقش برجسته‌تری دارند.[۲]

در متون اهل حق نیز، هرجا که صحبت از ظهور قائم و حوادث مربوط به دورهٔ آخرالزمانی است، همین نکات مطرح شده است؛ یعنی از یک سو، حقیقت وجودی حضرت مهدی(ع) را همان حقیقتِ علوی معرفی کرده و گفته‌اند:

عین و لام و یا، کوثر بو ساقی[۳]

یعنی: در هنگامهٔ ظهور، مظهر تامّی که ظهور می‌کند، همان «حقیقت علوی» است که ساقی کوثر نیز اوست.

روایت قابل توجّهی نیز از حضرت علی(ع) ذکر شده است که در گفتگو با یکی از یارانش، خود را همان مهدی معرفی می‌کند که در آینده ظهور می‌فرماید: «أَنَا عَبْدُ اللَّهِ، وَ أَنَا دَابَّةُ الْأَرْضِ... أ لَا أُخْبِرُکَ بِأَنْفِ الْمَهْدِيِّ وَ عَيْنَيْهِ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، فَضَرَبَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ فَقَالَ: أَنَا».[۴] یعنی: «من بندهٔ خدا هستم، و من دابة الارضم... آیا می‌خواهی مهدی را با مشخّصاتش به تو بشناسانم؟ عرض کردم: بله. آن حضرت با دست بر سینهٔ خود زد و فرمود: منم».[۵]

همچنین در متون اهل حق متذکّر شده‌اند که در هنگام ظهور، ذوات مقدّس ائمه، همچون امام حسین(ع) نیز مجدداً ظهور خواهند کرد:

---

۱. ر.ک: محمدباقر مجلسی، **کتاب رجعت**(از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه)، صص۱۴۶–۱۵۳، صص۱۹۱–۱۹۶، صص۲۰۹–۲۱۰؛ محمّد سند، **رجعت دوازده مهدی**، ترجمه علیرضا قاسمی، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۵، صص۲۱۲–۲۲۱.

۲. **کتاب رجعت**(از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه)، صص ۱۵۰–۱۵۲، صص۱۹۴–۱۹۶، صص۲۱۱–۲۱۲؛ محمّد سند، **رجعت دوازده مهدی**، صص۱۴۵–۱۶۴.

۳. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص۴۳.

۴. **مختصر البصائر**، ص۴۸۳؛ **بحارالانوار**، ج۵۳، ص۱۱۰؛ ج۳۹، ص۲۴۳؛ **تأویل الآیات الظاهره**، ص۴۰۰.

۵. **رجعت دوازده مهدی**، ص۲۱۲.

حِ و سین و یِ، نون چنیش باقی[۱]

یعنی: امام حسین(ع) نیز، در زمان آشکار شدن مهدی(ع)، ظهور خواهد کرد.

از سوی دیگر، در زمان ظهور مهدی، سایر ائمه(س) نیز ظهور می‌کنند تا قائم آل محمّد(ص) را یاری دهند؛ چنانکه ملانیازه، ضمن بیان درگیری‌ها و وقایع زمان ظهور، به رجعت دوازده امام اشاره می‌کند:

صف آرای ستور هند و فرنگ بو — ایران و توران وَ جوشِ جنگ بو

دوازه امام یکسان سوار بو — یکسر قرمزپوش حُکم یلغار بو[۲]

یعنی: در زمان ظهور، میان تمام کشورهای دنیا چون هند و فرنگ و ایران و توران، جنگ خواهد بود. در آن زمان است که دوازده امام، دوباره ظهور می‌کنند و «فرمان حرکت همگانی با قرمز پوش است».[۳]

به این ترتیب، تأمل در روایات شیعی و سپس متون اهل حق، نشان می‌دهد که ایشان نیز در بحث «رجعت»، همان ظهوراتِ کُمَّل را مدّنظر دارند؛ زیرا در روایات شیعی که به رجعت‌های مکرّر حضرت علی(ع) اشاره شده و همین‌طور در متون اهل حق که مظاهر مورد قبول خود را همان ظهورات «حقیقت علوی» معرفی کرده‌اند، این موضوع به‌وضوح دیده می‌شود.

در بحث رجعت‌های مربوط به آخرالزمان نیز، در روایات شیعی که حضرت مهدی(ع) حقیقت وجودی خود را همان حقیقت وجودی انبیاء و اولیاء دیگر معرفی می‌کند و در متون اهل حق نیز حقیقت حضرت مهدی(ع)، همان «حقیقت علوی»

---

۱. **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، ص۴۳.

۲. **بیاض یاری**، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۵.

۳. ترجمهٔ مصراع، از رهنمودهای جناب آقای دکتر محمّدعلی سلطانی است. ایشان معتقدند که «منظور از قرمز پوش، مولاست که در غزوات لباس قرمز می‌پوشیدند. و همچنین می‌تواند اشاره‌ای باشد به شاه ویسقلی، معروف به شاه قرمزی که از مظاهر مورد تأیید اهل حق است».

دانسته شده، بیانگر آگاهی هر دو گروه از بحث ظهورات متوالی انسان کامل در اعصار و قرون، به نامهای متفاوت است.

ظهورات متوالی ائمهٔ اسماء به همراه انسان کامل

در بحث مربوط به «وحدت وجود» دانستیم که در دیدگاه توحیدی عارفانه، عالم هستی، چیزی جدا و مستقل از حق‌تعالی نیست؛ بلکه ظهورات اسماء اوست که به صورت موجودات و مخلوقات ظاهر شده است. چنانکه ابن‌عربی نیز در بیان این مطلب می‌گوید: «أعیانُ المُمکِناتِ إنّها مَظاهِرُ الأسماءِ الإلهیّاتِ».[۱] یعنی: اعیان ممکنات، مظاهرِ اسماء الهی‌اند و در جای دیگر آورده است: «العَالَمُ کُلُّه مَظاهِرُ هَذهِ الأسمَاءِ الإلهیّةِ».[۲] یعنی: تمام عالم، مظاهر این اسماء الهی است.

علّت این امر آن است که کمالات اسمایی حق‌تعالی، اقتضای ظهور و بروز داشته‌اند. از این رو، پیدایش عالَم، نتیجهٔ حُبّ و عشق حق‌تعالی به کمالات اسمایی خویش است؛ زیرا حق‌تعالی میل دارد با ظهور اسماء و صفات، جمال خود را در آیینهٔ این ظهورات ببیند و همین امر، سبب پدیدآمدن عالم هستی به عنوان مظاهر اسماء الهی شده است. به این ترتیب، هر موجودی در این عالم، مظهر اسمی از اسماء الهی است. چنانکه جامی می‌گوید:

همه اسماء، مظاهرِ ذات‌اند　　　همه اشیاء، مظاهرِ اسما[۳]

جندی نیز در شرح فصوص خود در توضیح همین مطلب آورده است: «الْعَالَمُ کُلُّهُ، أعْلَاهُ وَ أسْفَلُهُ، وَ أمْرُهُ وَ خَلقُهُ، ظُلمانیَّتُهُ وَ نورانِیَّتُهُ، کَمَا قُلْنَا، مظَاهِرُ الْأسْمَاءِ الْإلَهِیَّةِ، فَمَا مِنْ مَوْجُودٍ مِنْهَا إلَّا وَ الْغَالِبُ عَلَی وُجُودِهِ حُکْمُ بَعْضِ الْأسْمَاءِ عَلَی

---

۱. **الفتوحات المکیّه**، ج ٤، ص ۳۸۸.
۲. همان، ج ۲، ص ۳٤.
۳. **دیوان جامی**، ص ۱۳۳.

سَائِرِهَا».[1] یعنی: همهٔ عالم، بالا و پایین آن، امر و خلق آن، ظلمانیّت و نورانیّت آن، همگی مظاهر اسماء الهی‌اند. پس، هیچ موجودی در آن نیست، مگر آنکه در وجودش، حکم برخی از اسماء بر بعضی دیگر غلبه دارد.

بنابراین، هر یک از اسماء الهی در عالم مُلک، مظهری می‌طلبد؛ زیرا «هر اسم را خاصیّتی است و تأثیری و مظهری، که در آن مظهرِ خاص، خواص و تأثیرِ آن اسم به ظهور می‌پیوندد. چه افعال او- سبحانه- در خارج، جز به واسطهٔ مظاهر به ظهور نمی‌رسد و از قوّت به فعل نمی‌آید».[2]

براساس همین قاعده، می‌توان دانست که چون هر اسم مظهری می‌طلبد و اسم جامع «الله» نیز از جملهٔ همین اسماء الهی است؛ بنابراین، اسم اعظم «الله» نیز همانند سایر اسماء الهی، در عالم مُلک مظهری می‌طلبد که جامع تمام مظاهر و اسماء الهی باشد، و این مظهر، همان «انسان کامل» یا «حقیقت محمّدیه» یا «حقیقت علویه» است. قیصری در توضیح این مطلب می‌گوید:

«اِنَّ لِكُلٍّ مِنَ الْأسْمَاءِ الْإلَهِيَّةِ صُورَةً فِی الْعِلْمِ مُسَمَّاةٌ بِالْمَاهِيَّةِ وَ الْعَيْنِ الثَّابِتَةِ، وَ إنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا صُورَةً خَارِجِيَّةً مُسَمَّاةً بالمَظَاهِرِ وَ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ... وَ عَلِمْتَ أنَّ الْحَقِيقَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ صُورَةُ الِاسْمِ الْجَامِعِ الْإلَهِیِّ».[3] یعنی: هر یک از اسماء الهی، صورتی در علمِ حق دارد که به آن ماهیت یا عین ثابته گفته می‌شود. همچنین، هر یک از اسماء، دارای یک صورت(مظهر) خارجی است که به آنها مظاهر و موجودات عینیّه گفته می‌شود و باید دانست که حقیقت محمّدیه، صورت و مظهر اسم جامع الهی است.

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص ۱۵۰.

۲. **نقدالنصوص**، ص ۲۱۰.

۳. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۱۲۷.

وجود انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع «الله»، در عالم مُلک و همچنین تمام عوالم امکانی، ضروری است؛ زیرا علّت بقا و پایداری عالم امکان، وجود همین مظهر است.[۱] ازاین‌روست که حقیقت محمّدیّه یا علویّه، در هر عصر و زمانی، همواره ظهور کرده و در جلوهٔ انبیاء و اولیاء الهی ظاهر گشته است. این مسأله در قسمت پیشین همین فصل، تحت عنوان ظهورات انسان کامل یا «ظهورات و بروزات کُمَّل» به تفصیل بحث شد. بر این اساس، اسم «الله»، همواره دارای مظهری در هر یک از عوالم خواهد بود. و مظهر این اسم در عالم مُلک، صورت عنصری و مُلکی انسان کامل است.

حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر اسم «الله» به عنوان اسمی که جامع تمام اسماء الهی است، مظهری در عالم مُلک می‌طلبد، آیا این امر دربارهٔ سایر اسماء الهی، خصوصاً «ائمهٔ اسماء» که از نظر اهمیّت، نزدیکترین حالت به اسم جامع «الله» را دارند نیز صادق است؟ به عبارت دیگر، آیا «ائمهٔ اسماء» نیز در عالم مُلک باید دارای مظهر عنصری و بشری باشند یا خیر؟

در قسمت مربوط به مرتبهٔ واحدیّت، گفته شد که ائمهٔ اسماء را معمولاً چهار اسم معرفی می‌کنند، اما دربارهٔ اینکه کدام اسماء هستند، اختلاف نظر وجود دارد. به گونه‌ای که برخی آنها را اسماء «اوّل و آخِر و ظاهر و باطن» دانسته‌اند[۲] و گروهی دیگر آنها را «حَی و عالم و مرید و قادر» معرفی کرده‌اند.[۳] در هر صورت، دربارهٔ اینکه این ائمه اسماء، چهار اسمند، اغلب توافق نظر وجود دارد.

حال این سؤال مطرح است که آیا امکان وجودِ مظاهر این چهار اسم، به صورت عنصری و مُلکی وجود دارد؟

---

۱. ر.ک: **مجموعه رسائل ابن‌عربی**، رسالهٔ القسم الالهی، ص۲۲؛ **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۱۲۹.
۲. ر.ک: حسن حسن‌زاده آملی، **مقدمه شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ص ۳۳.
۳. ر.ک: **هفت اورنگ**، سلسلة الذهب، صص ۱۷۲ – ۱۷۳.

با یک استدلال عقلی ساده می‌توان دانست که نه تنها این امر امکان پذیر است، بلکه ضروری و قطعی است؛ زیرا تمام اسماء الهی اقتضای ظهور و بروز دارند[1] و اصولاً، تمام عوالم، ظهورات همین اسماء الهی‌اند که در هر مرتبه و هر عالمی، متناسب با آن عالم، ظهور کرده‌اند.[2] چنانکه در عالم جبروت که عالم فرشتگان یا همان عقول مجرّد است، این چهار اسم نیز به صورت چهار فرشتهٔ مقرّب ظاهر شده‌اند؛ زیرا در عالم جبروت است که نخستین ظهوراتِ عینیِ اسماء و صفات پدیدار می‌شوند.[3]

هرچند ظهور اسماء الهی در عالم جبروت، به صورت ملائک، دارای مراتب و درجاتی است، اما «اعظم فرشتگان عالم جبروت، چهار فرشتهٔ جبروتی‌اند که به منزلهٔ چهار رکن عرش هستند. اینها عبارتند از: اسرافیل، جبرائیل، میکائیل و عزرائیل که به ترتیب، مظهر چهار اسم شریفِ حامل عرش وحدانیت‌اند».[4] به این ترتیب که «مظهر رکن حیات، اسرافیل است و مظهر رکن علم، جبرائیل است و مظهر رکن اراده، میکائیل است و مظهر رکن قدرت، عزرائیل است».[5]

بر همین اساس، در عوالم دیگر نیز، لازم است که مظاهر این اسماء، متناسب با خصوصیّات آن عالم، حضور و ظهور داشته باشند؛ چنانکه عارفان مسلمان، مظاهر این اسماء را در عالم مُلک، به صورت انبیاء الهی دانسته و گفته‌اند: «أنَّ الأنبیاءَ مَظاهرُ

---

۱. ر.ک: **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ٦١.

۲. ر.ک: **الفتوحات المکیّه**، ج ۲، ص٣٤؛ ج٤، ص ۳۸۸.

۳. ر.ک: **عین نضّاخ**، ج۱، ص۲۲۸.

٤. سیّد روح‌الله خمینی، **آداب‌الصلوة**، ص۲۷۳. عطار نیز در مصیبت‌نامه، هر یک از فرشتگان را مظهر یکی از صفات الهی دانسته و می‌گوید: روح، چون در اصل امرِ محض بود/ جبرئیل از امر ظاهر گشت زود// باز روح از لطف وز بخشش که داشت/ زود میکائیل را سربرفراشت// باز قهرش اصلِ عزرائیل گشت/ دو صفت ماندش که اسرافیل گشت// یک صفت ایجاد و اعدام آن دگر/ وز وجود و از عدم جانَ بر زبر// گر صفاتِ روح بی‌اندازه خاست/ هر یکی را یک مَلَک گیری رواست. (**مصیبت‌نامه**، ص ٤٤٢)

٥. حافظ رجب بُرسی، **مشارق انوار یقین فی حقائق اسرار امیرالمؤمنین(ع)**، ترجمه عبدالله قربانپور دلاور، چاپ دوم، قم، انتشارات طوبای محبت، ۱۳۹۷، ص٦٦.

أُمَّهَاتِ أَسْمَاءِ الْحَقِّ».[۱] یعنی: همانا انبیاء، مظاهر امّهات اسماء الهی‌اند. «تدقیق و تحقیق مرام در این مقام آن است که انبیاء، مظاهر امّهات اسماء حق‌اند و این امّهات، داخل در حیطهٔ اسم اعظم جامع است که مظهر او حقیقت محمّدیّه است».[۲] عارفان همچنین، در بیان مصادیق این مظاهر در انبیاء الهی، معتقدند که: «ادریس، مظهر اسم حیّ است... و هارون، مظهر اسم علیم... و یوسف، مظهر اسم مرید... و موسی، مظهر اسم قادر است».[۳]

در میان پیامبران الهی، یک مظهر کلّی و تامّ نیز هست که جامع مظهریّت تمام اسماء است و آن، وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت، محمّد مصطفی(ص) است که با ظهور او، دورهٔ نبوت خاتمه می‌یابد و پس از آن، نوبت به دورهٔ ولایت می‌رسد تا این بار، اسماء الهی در لباس اولیاء ظاهر شوند. البته در میان اولیاء الهی نیز همواره یکی از ایشان که ولی عصر و انسان کامل است، مظهر اسم اعظم «الله» بوده و جامع مظهریّت تمام اسماء است، امّا سایر اولیاء، هرکدام مظهر یکی از اسماء الهی‌اند.

به این ترتیب می‌توان دانست که همواره مظاهر ائمهٔ اسماء، همراه با مظهر اسم جامع «الله»، یعنی انسان کاملِ عصر، در عالم مُلک حضور دارند؛ چنانکه برخی از عارفان اذعان داشته‌اند: «کما أَنَّ الِاسْمَ الأعظمِ یَقودُ جَمیعَ الالهیة وَ کذا مَنْ هُوَ مِنْ رِجَالِ السلطنة تَحْتَ یَدِهِ ، فَإِنَّهُمْ أیضاً مَظَاهِرُ الْأَسْمَاءِ الذّاتیَةِ الکُلِّیَّة، لِکُلیّتهم الی سَائِرِ الْأَسْمَاءِ الجُزئیة».[۴] یعنی: همچنان که انسان کامل به عنوان مظهر اسم اعظم، جامع

---

۱. **شرح فصوص الحکم قیصری**، ص۴۳۷.
۲. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ص۱۹۹.
۳. حافظ رجب بُرسی، **مشارق انوار یقین فی حقائق اسرار امیرالمؤمنین(ع)**، ص۶۷.
۴. اسماعیل حقّی البُروسوی، **المرآة لحقائق بعض الاحادیث و الآیات**، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۳م، ص۳۶۹ .

تمام مظاهر اسماء الهی است، همچنین کسانی از مردان که زیردست اویند(یعنی: مراتب اولیای پایین‌تر از او نیز)، مظاهر اسماء ذاتی کلّی‌اند(ائمهٔ اسماء)، به سبب کلّیت آنها نسبت به سایر اسماء جزئی.

به بیان دیگر، همچنان که اسم جامع «الله» در عالم مُلک دارای مظهر است، ائمهٔ اسماء نیز که از نظر اهمیّت در رتبهٔ بعد از اسم جامع قرار می‌گیرند، در عالم مُلک دارای مظاهری هستند که به شکل انبیاء الهی یا اولیای والا مرتبه ظاهر شده و همواره نزدیکترین افراد به انسان کامل عصر نیز محسوب می‌شوند.

اهل حق نیز به عنوان یک آیین عرفانی، در هستی‌شناسی خود، همواره به این نکته توجّه داشته است. به این ترتیب که در اعتقاد ایشان، ائمه اسماء که شامل چهار اسم «علیم»، «مُحیی»، «مُمیت» و«رزّاق» است، در همهٔ عوالم و همهٔ ظهورات، با اسم شریف «الله» همراهند و همچنان که در مراتب قبلی، همراه با این اسم شریف ظهور داشته‌اند- چنانکه مظاهر آنها در عالم جبروت شامل: «جبرئیل»، «اسرافیل»، «عزرائیل» و «میکائیل» است- همچنین در عوالم دیگر و از جمله عالم مُلک نیز، در هر ظهور متوالی انسان کامل به عنوان مظهر اسم «الله»، همواره با او همراهند و به صورت اولیای کُمَّلی که نزدیکترین اشخاص به انسان کاملِ عصرند، ظهور می‌کنند. البته در اعتقاد ایشان اسم «مُمیت» می‌تواند دارای دو مظهر، در هر عصر باشد.

به این ترتیب می‌توان گفت که دیدگاه هستی شناسانهٔ اهل حق، از جهت شرح و بسط مظاهر اسماء، و بیان مصادیق آنها در میان اولیای الهی، بر عرفان نظری پیشی گرفته است. به این صورت که در آیین اهل حق، علاوه بر مظهر اسم «الله»، مظاهر ائمه اسماء نیز همراه با انسان کامل مورد توجه قرار می‌گیرند و همواره و در هر عصر معرفی می‌شوند.

به عنوان نمونه، در عصر ظهور شاه خوشین که او را مظهر انسان کامل علوی می‌دانند، این چهار اسم در مظاهر «کاکا ردا»، «خداداد»، «سیّد فلک‌الدین» و «ماما

جلاله»، ظهور می‌یابند،[1] همچنین درعصر سلطان اسحاق که او را نیز مظهر تامّ دیگری از انسان کامل علوی می‌دانند، ائمه اسماء به صورت اولیای کامل عصر به نام‌های «بنیامین»، «داوود»، «پیرموسی» و «رَزبار/ مصطفی داودان»، ظهور می‌یابند که به ترتیب هر یک از ایشان مظاهر اسماء «علیم: جبرئیل»، «مُحیی: اسرافیل»، «رزّاق: میکائیل» و «مُمیت: عزرائیل» هستند.

در دیدگاه اهل حق، ظهورات ائمه اسماء همواره با ظهورات متوالی انسان کامل همراه است و از این جهت، در کنار هر یک از مظاهر مورد تأیید خود، همواره به ذکر مظاهر این چهار اسم نیز می‌پردازد، البته چنانچه پیش از این نیز گفتیم، از آنجا که اسم«مُمیت» را دارای دو مظهر می‌دانند، تعداد این مظاهر به پنج نفر افزایش می‌یابد و این پنج مظهر در هر دوره و عصری، متناسب با آن عصر، نامی متفاوت می‌یابند، اما حقیقت وجودی آنها تفاوتی نمی‌یابد.[2]

اهل حق، گاه دو مظهر دیگر نیز به پنج مظهر پیشین اضافه می‌کنند و به این ترتیب، تعداد مظاهر ائمه اسماء، به هفت نفر افزایش می‌یابد؛ چنانکه در دورهٔ سلطان اسحاق، این دو مظهر شامل بابا یادگار و شاه ابراهیم است و در مجموع این هفت نفر، به عنوان نزدیکترین مظاهر به مظهر اسم شریف «الله»، یعنی انسان کامل عصر، دراعتقاد اهل حق جایگاه ویژه‌ای دارند.[3]

البته افزایش تعداد ائمه اسماء از چهار اسم به هفت اسم در عرفان نظری نیز دیده می‌شود؛ چنانکه با اضافه کردن سه اسم «سمیع و بصیر و مُتکلّم» به چهار اسم ذکر شدهٔ قبلی، گاه تعداد ائمهٔ اسماء را هفت اسم ذکر می‌کنند.[4]

---

۱. ر.ک: **دیوان گوره**، صص ۳۰۴– ۳۰۷؛ **کلام قالب**، صص ۱۲– ۲۹. البته دربارهٔ مصادیق عینی مظاهر اسماء در هر کدام از دوره‌ها، میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. (ر.ک: مینورسکی، **یادداشت‌هایی در مورد طایفهٔ اهل حق**، صص۱۴– ۱۵)

۲. ر.ک: مینورسکی، «**فرقهٔ اهل حق**»، ص ۳۹؛ همو، **یادداشت‌هایی در مورد طایفهٔ اهل حق**، ص۱۴.

۳. ر.ک: **دیوان گوره**، دورهٔ گلیم و کول، ص ۲۱۰؛ **نامه سرانجام یا کلام خزانه**، دورهٔ گلیم و کول، ص ۳۲۵.

۴. ر.ک: **نقدالنصوص**، ص ۴۰.

به این ترتیب، چنانکه مشاهده می‌شود، در بحث ظهور ائمهٔ اسماء، میان اهل حق و عرفان نظری شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد. به این صورت که در عرفان نظری و آیین اهل حق، به بیان ظهورات متوالی انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع «الله» و سایر ائمهٔ اسماء پرداخته شده، با این تفاوت که در اهل حق، همواره مصادیق مظاهر ائمهٔ اسماء معرفی شده‌اند، اما در عرفان نظری به مصادیق آنها پرداخته نشده است.

در انتهای این فصل به طور خلاصه می‌توان گفت که بحث ظهورات و بروزات کُمَّل– به معنی ظهور و بروز حقیقتِ انسان کامل در مظاهر مختلف جسمانی– یک قاعدهٔ عرفانی است که همواره مورد توجّه عارفان بوده است. شواهد ارائه شده از عارفان به‌خوبی بیانگر میزان اهمیّت این موضوع از دیدگاه ایشان است. عارفان در تفصیل این بحث متذکّر شده‌اند که منظور آنها از بحث بروزات کُمَّل، ظهور حقیقت واحد، در صورتهای مختلف است. نکتهٔ قابل توجّه، این است که صورتها و مظاهر متعدّد، حقیقت واحد را متعدّد و متکثّر نمی‌کند؛ همچنان‌که در بحث ظهورات و تجلّیات الهی نیز، هویّت حق، به سبب ظهور در مظاهر اسماء و صفاتش، متعدّد نمی‌شود.

بر اساس این قاعدهٔ عرفانی، حقیقت وجودی همهٔ انبیاء الهی از آدم(ع) تا خاتم(ص)، و همچنین همهٔ اولیاء الهی از آدم‌الاولیاء حضرت علی(ع) تا خاتم اولیاء(ع)، تنها یک حقیقت است که در صُوَر متعدّد ظاهر شده و هر بار نامی متفاوت یافته است و این امر، یعنی تعدّد صُوَر و نامها، خللی بر وحدت حقیقت واحده وارد نکرده است؛ زیرا همهٔ آنها ظهورات یک حقیقت بوده‌اند که در مظاهر مختلف جسمانی ظاهر شده‌اند.

در متون اهل حق نیز یکی از موضوعاتی که بسیار روی آن تأکید شده، بحث بروزات و ظهورات کُمَّل است. از دیدگاه ایشان نیز، تمام انبیاء الهی، مظاهر یک

حقیقت واحدند؛ هر چند به ظاهر، جسم‌ها و نام‌های آنها با هم متفاوت است، اما به اعتبار حقیقت وجودی، همه مظاهر و مجالی یک حقیقت‌اند. البته ظهورات این حقیقت، محدود به انبیاء نبوده؛ بلکه پس از ختم نبوت، این ظهورات در وجود اولیاء الهی ادامه پیدا کرده است. ایشان گاه از این ظهورات به «جامه» تعبیر کرده‌اند؛ چنانکه گویی جسم‌های انبیاء و اولیاء، به مثابهٔ لباس‌هایی برای آن حقیقت واحد بوده است. البته به کار بردن این اصطلاح، اختصاص به اهل حق ندارد و بسیاری از عارفان، برای بیان ظهورات و بروزات کُمَّل از این واژه و مترادفات آن همچون «لباس» و «کِسوَت» استفاده کرده‌اند.

نکتهٔ مهمی که هم عارفان و هم اهل حق در بحث ظهورات کُمَّل بر آن تأکید می‌کنند، این است که این ظهورات، پیوسته و دائمی است؛ چنانکه تا زمان ختم نبوّت در جامهٔ انبیاء الهی بوده و پس از آن، در صورت اولیاء الهی ظاهر خواهد شد و این ظهورات، تا قیامت ادامه خواهد داشت. البته هر یک از گروههای عارفان، مصادیق خاصّی را برای این ظهورات معرفی می‌کنند که ممکن است با مصادیق مورد تأیید گروه دیگر متفاوت باشد؛ بر همین اساس، اهل حق نیز مصادیق مورد تأیید خود را معرفی کرده‌اند.

نکتهٔ دیگر اینکه در اعتقاد اهل حق، ظهورات متوالی، تنها اختصاص به انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع «الله» ندارد؛ بلکه مظاهر ائمهٔ اسماء چهارگانه یا هفت‌گانه نیز داری ظهورات متوالی‌اند، به این معنی که در هر دورهٔ ظهوری، مظاهر این ائمهٔ اسماء نیز همراه با انسان کامل در مظاهر بشری جلوه‌گر می‌شوند.

منابع و مآخذ

الف) کتابها

– **قرآن مجید**، ترجمه محمّد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۷.

– آشتیانی، سیّدجلال‌الدین، **شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.

– ــــــــــــ ، **هستی از نظر فلسفه و عرفان**، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷٦.

– آملی، سیّد حیدر، **تفسیر المحیط‌الأعظم**، به تصحیح سیّد محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ١٤٢٢ق.

– ــــــــــــ ، **جامع الأسرار و منبع الأنوار**، با تصحیحات و دو مقدمه هانری کربن، عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از جواد طباطبایی، چاپ سوم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳٦۸.

– ــــــــــــ ، **المقدمات من کتاب نص النصوص**، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهشهای علمی در ایران، ۱۳۵۲.

– ابن ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمید، **شرح نهج‌البلاغه**، به تصحیح محمّد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبة آیة‌الله المرعشی النجفی، ١٤٠٤ق.

– ابن‌بابویه، محمّدبن‌علی(شیخ صدوق)، **الأمالی**، چاپ ششم، تهران، انتشارات کتابچی، ۱۳۷٦.

– ــــــــــــ ، **التّوحید**، به تصحیح حسین هاشمی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.

– ــــــــــــ ، **علل الشرایع**، قم، کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.

– ــــــــــــ ، **عیون اخبار الرّضا(ع)**، به تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان،۱۳۷۸.

– ــــــــــــ ، **فضائل الشّیعه**، انتشارات اعلمی، تهران، بی تا.

– ــــــــــــ ، **معانی‌الأخبار**، به تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤٠٣ق.

– ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمّد، **تمهیدالقواعد**، با مقدمه و تصحیح سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳٦۰.

– ــــــــــــ ، **شرح‌فصوص‌الحکم**، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار،۱۳۷۸.

– ــــــــــــ ، **شرح گلشن راز**، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران، نشر آفرینش، ۱۳۷۵.

– ابن‌حنبل، احمد، **فضائل امیرالمؤنین علی‌بن ابی‌طالب(ع)**، به تصحیح سیّدعبدالعزیز طباطبایی، قم، دارالتفسیر، ۱۳۹۰.
– ابن خَلدون، عبدالرحمن، **مقدمهٔ ابن‌خلدون**، ترجمه محمّد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.
– ابن سینا، حسین بن عبدالله، **رسائل ابن سینا**، قم، انتشارات بیدار، ۱٤۰۰ق.
– ابن شاذان قمی، ابوالفضل شاذان‌بن‌جبرئیل، **الفضائل**، چاپ دوم، قم، انتشارات رضی، ۱۳٦۳.
– ابن‌عربی، محیی‌الدین، **فصوص‌الحکم**، به تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قاهره، دار إحیاء الکتب العربیة، ۱۹٤٦م.
– ـــــــــــ ، **الفتوحات‌المکّیه** (٤ جلدی)، بیروت، دار الصادر، بی‌تا.
– ـــــــــــ ، **مجموعه رسائل ابن‌عربی**، تصحیح احمد مجاهد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳٦۷ق.
– ابن فناری، شمس الدین محمّد، **مصباح الأنس بین المعقول و المشهود**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۰م.
– ـــــــــــ ، **مصباح‌الأنس(شرح مفتاح الغیب)**، به تصحیح محمّد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷٤.
– ابی خزام، انور فؤاد، **معجم‌المصطلاحات الصوفیه**، تصحیح جورج متری عبدالمسیح، بیروت، مکتبة لبنان الناشرون، ۱٤۱٤ق.
– احسائی، ابن ابی جمهور، **عوالی اللآلی**، به تصحیح مجتبی عراقی، قم، انتشارات سیّدالشهداء(ع)، ۱٤۰۵ق.
– ادموندز، سیسیل جی، **کردها، ترک‌ها، عرب‌ها**، ترجمه ابراهیم یونسی، چاپ دوم، تهران، انتشارات روزبهان، ۱۳۸۳.
– ادواردز، پل، **براهین اثبات خدا در فلسفه غرب**، ترجمه علیرضا جمالی نسب و محمّد محمّدرضایی، قم، مرکز مطالعات اسلامی، ۱۳۷۱.
– ارسطو، **مابعد الطبیعه (متافیزیک)**، ترجمه محمّدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو،۱۳۷۸.
– استرآبادی، محمّد جعفر، **البراهین القاطعه**(چهل حدیث در فضیلت علی(ع))، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
– اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمّد، **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، انتشارات زوّار، ۱۳۸۳.
– **اصطلاحات صوفیان (مرآت عشاق)**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات مرضیه سلیمانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
– اصفهانی(آقا نجفی)، محمّد تقی، **اشارات ایمانیه**، به تصحیح مهدی رضوی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۸.

– اصفهانی، محمّدعلی، **اسرار القلوب**، مندرج در: مجموعه رسائل عوارف المعارف از آثار عرفای نامی، تصحیح علی اکبر نوری زاده، شیراز، کتابخانه احمدی، ۱۳۶۳.
– افضلی شاه ابراهیمی، سیدقاسم، **دفتر رموز یارستان، گنجینهٔ سلطان صحاک «اهل حق»**، تهران، انتشارات راستی، ۱۳۵۰.
– القاصی، مجید، **مجموعه آیین و اندرز و رمز یاری**، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸.
– الهی، نورعلی، **آثار الحق**، چاپ دوم، تهران، انتشارات جیحون، ۱۳۷۳.
– امین، سیده نصرت(بانوی اصفهانی)، **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
– امینی نجفی، عبدالحسین، **الغدیر**، ترجمه زین‌العابدین قربانی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۵۶.
– انصاری، خواجه عبدالله، **مناجات‌نامه**، تصحیح محمّد حماصیان، کرمان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲.
– اوبن، اوژن، **ایران امروز**، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۶۲.
– ایزوتسو، توشیهیکو، **صوفیسم و تائوئیسم**، ترجمه محمّدجواد گوهری، چاپ پنجم، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۹۲.
– بحرانی، سیّد هاشم بن سلیمان، **الإنصاف فی‌النصّ علی‌الأئمة الإثنی‌عشر علیهم‌السلام**، ترجمه سیّدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
– ــــــــــــــ ، **البرهان فی تفسیر القرآن**، به تحقیق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، مؤسسة البعثة، ۱۳۷۴.
– بخاری، محمّدبن اسماعیل، **الجامع الصحیح**، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
– برقی، احمد بن محمّد، **المحاسن**، تصحیح جلال‌الدین محدث، چاپ دوم، قم، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ق.
– بروجردی، سیّدحسین، **جامع احادیث الشیعة فی احکام الشریعة**، تهران، مطبعه المساحة،۱۳۴۰.
– بقلی شیرازی، روزبهان، **مشرب‌الارواح**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
– بهبودی، محمّدباقر، **معارف قرآنی**، تهران، انتشارات علم، ۱۳۹۵.
– بهرامی، ایرج، **اسطورهٔ اهل حق**: جستاری تاریخی پیرامون مهر و مهرپرستی اهل حق(یارسان)، از روزگار باستان تا دوران معاصر، تهران، نشر آتیه، ۱۳۷۸.
– بیدل دهلوی، عبدالقادر، **کلیّات بیدل**، کابل، انتشارات وزارت معارف، ۱۳۴۲.
– پارسا، خواجه محمّد، **شرح فصوص‌الحکم**، به تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
– پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، **اسلام در ایران** (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ترجمه کریم

کشاورز، تهران، نشر پیام، ۱۳۵۱.
– پورجوادی، نصرالله، **دریای معرفت**، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۹٤.
– تبادکانی طوسی، شمس‌الدین محمّد، **تسنیم المقربین**(شرح فارسی منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری)، تصحیح و تحقیق محمّد طباطبایی بهبهانی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲.
– تبریزی، شمس‌الدین محمّد، **مقالات شمس تبریزی**، به تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۵.
– ترمذی، محمّدبن علی(حکیم)، **ختم الاولیاء**، به تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، مهد الآداب الشرقیة، ۱٤۲۲ق.
– جامی، عبدالرحمن، **أشعةاللمعات**، تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب،۱۳۸۳.
– ــــــــــــ ، **بهارستان و رسائل**(مشتمل بر رساله‌های: موسیقی، عروض، شرح تائیه ابن‌فارض و...)، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
– ــــــــــــ ، **الدُّرّةُ الفاخرة فی تحقیقِ مذهب‌الصّوفیة**، به انضمام شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به اهتمامِ نیکو لاهیر و علی مَوسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۸.
– ــــــــــــ ، **دیوان جامی**، مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، مرکز مطالعات ایرانی، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
– ــــــــــــ ، **دیوان کامل جامی**، ویراسته هاشم رضی، تهران، انتشارات‌پیروز، بی‌تا.
– ــــــــــــ ، **سه رساله در تصوّف**: لوامع و لوایح به انضمام شرح رباعیات در وحدت وجود، با مقدمه ایرج افشار، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳٦۰.
– ــــــــــــ ، **مثنوی هفت اورنگ**، به تصحیح و مقدمهٔ آقا مرتضی مدرّس گیلانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سعدی، ۱۳٦٦.
– ــــــــــــ ، **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، به تصحیح ویلیام چیتیک، پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،۱۳٦۹.
– جزایری، سیّد نعمت‌الله، **النور المبین فی قصص‌الأنبیاء و المرسلین**، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱٤۰٤ق.
– ــــــــــــ ، **الأنوار النعمانیة**، بیروت، دارالقاری، ۱٤۲۹ق.
– جعفر بن محمّد صادق(ع) (امام)، **مصباح الشریعه**، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات،۱٤۰۰ق.
– جعفری تبریزی، محمّدتقی، **ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،۱۳۷٦.
– جمشیدی، رضا، **اعتقاد به ظهور منجی آخر زمان در آیین یارسان(اهل حق)**، کرمانشاه، ناشر مؤلف، ۱۳۹۱.
– جندی، مؤیدالدین، **شرح فصوص‌الحکم**، به تصحیح سیّد جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم،

انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
– جوادی آملی، عبدالله، **عین نضّاخ: تحریر تمهیدالقواعد**، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، چاپ سوم، قم، اسرا، ۱۳۹۳.
– الجوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷٦ق.
– جیحون آبادی، حاج نعمت‌الله، **حق‌الحقایق(شاهنامهٔ حقیقت)**،تهران، انتشارات جیحون،۱۳۷۳.
– جیحون یزدی، **دیوان جیحون یزدی**، به کوشش احمد کرمی، تهران، سلسلهٔ نشریات «ما»،۱۳٦۳.
– جیلانی، رفیع‌الدین محمّدبن‌محمد مؤمن، **الذریعة إلی حافظ الشریعة(شرح اصول الکافی جیلانی)**، تصحیح محمّد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۷.
– الجیلانی، عبدالقادر، **السفینة القادریة**، تصحیح محمّد سالم بواب، بیروت، دارالالباب،۱٤۱۲ق.
– الجیلی، عبدالکریم، **الانسان‌الکامل**، تصحیح ابوعبدالرحمن صلاح، بیروت، دارالکتب العلمیة،۱٤۱۸ق.
– ــــــــــــ ، **الکمالات الإلهیة فی الصفات المحمّدیة**، تصحیح سعید عبدالفتاح، قاهره، مکتبة عالم الفکر، ۱٤۱۷ق.
– حافظ رجب بُرسی، **مشارق انوار یقین فی حقائق اسرار امیرالمؤمنین(ع)**، ترجمه عبدالله قربانپور دلاور، چاپ دوم، قم، انتشارات طوبای محبت، ۱۳۹۷.
– حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمّد، **دیوان حافظ**، به سعی سایه (هوشنگ ابتهاج)، چاپ چهارم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۷٦.
– حر عاملی، محمّدبن حسن، **الایقاظ من الهَجْعَة بالبرهان علی الرجعة**، ترجمه احمد جنتی، تصحیح سیّد هاشم رسولی محلاتی، تهران، نشر نوید، ۱۳٦۲.
– ــــــــــــ ، **وسائل الشیعة**، قم، مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام، ۱٤۰۹ق.
– حسن‌زاده آملی، حسن، **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، تهران، انتشارات الف لام میم،۱۳۸۳.
– ــــــــــــ ، **دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری**، چاپ دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
– ــــــــــــ ، **سرح‌العیون فی شرح‌العیون**(عیون مسائل نفس و سرح عیون در شرح عیون مسائل نفس)، ترجمه محمّدحسین نائیجی، قم، انتشارات قائم آل محمّد(عج)، ۱۳۸۸.
– ــــــــــــ ، **هزار و یک کلمه**، چاپ سوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
– حسینی استرآبادی، سید شرف‌الدین علی، **تأویل‌الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة**، به تصحیح حسین استاد ولی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱٤۰۹ق.
– حسینی طرهان، سیّد مجتبی، **بیاض یاری**، تهران، انتشارات آذرفر، ۱۳۹۷.
– حسینی طهرانی، سید محمّد حسین، **الله شناسی**، چاپ چهارم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۲٦ق.
– ــــــــــــ ، **امام شناسی**، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۱۸ق.

- ــــــــــــــــ ، **توحید علمی و عینی**، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی،۱٤۱۷ق.
- ــــــــــــــــ ، **معادشناسی**، چاپ یازدهم، مشهد، انتشارات ملکوت نور قرآن، ۱٤۲۳ق.
- حقّی بُروسوی، اسماعیل، **تفسیر روح‌البیان**، بیروت، دارالفکر، ۱٤۲٤ق.
- ــــــــــــــــ ، **المرآة لحقائق بعض الأحادیث والآیات**، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۳م.
- حلّاج، حسین‌بن‌منصور، **دیوان حلاج و معه اخبار حلاج و کتاب الطواسین**، تصحیح محمّد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۲م.
- حلّی، حسن بن سلیمان، **مختصر البصائر**، تصحیح مشتاق مظفر، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱٤۲۱ق.
- حَمویّه، سعدالدین، **المصباح فی‌التّصوف**، با مقدمه تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳٦۲.
- خاموشی، سیّد ایمان، **لغت‌نامه کلام شیخ امیر**، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸٦.
- خدادادی، محمّد، **آینۀ روی دوست**(انسان‌کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۷.
- ــــــــــــــــ ، **تأمّلی در اعتقاد به زندگی‌های متوالی**، جلد اوّل: یونان، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹۹.
- ــــــــــــــــ ، **خلوتگه خورشید**(درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی)، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹٦.
- خمینی، سیّد روح‌الله، **آداب الصلاة**، چاپ هفتم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،۱۳۷۰.
- ــــــــــــــــ ، **شرح چهل حدیث**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
- ــــــــــــــــ ، **مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة والولایة**، با مقدمه سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷٦.
- خواجه‌الدین، محمّدعلی، **سرسپردگان**، چاپ سوم، تهران، کتابخانه منوچهری، ۱۳٦۲.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، **شرح فصوص‌الحکم**، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹.
- داعی شیرازی، شاه محمود، **نسایم گلشن**، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۷۷.
- دزفولیان، کاظم، **متن و شرح گلشن راز**، براساس قدیمی‌ترین و مهم‌ترین شروح، چاپ دوم، تهران، انتشارات طلایه، ۱۳۸۹.
- **دفتر کلام بابا هندو هندوستانی**، از کلامهای پردیوری، به خط سیّد ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸٤.
- **دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی**، تصحیح حسین روحتافی، خط سیّد ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸۰.
- **دفتر کلام سیّد اکابر(سیّد خاموش)**، به اهتمام و خط سیّد ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸٤.

- **دفتر نوروز سورانی**، به کوشش فریدون دانشور، تهران، نشر پانیذ، ۱۳۸۲.
- دورینگ، ژان، **موسیقی و عرفان، سنّت اهل حق**، ترجمه سودابه فضایلی، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۷.
- **دورهٔ بهلول**، تصحیح و ترجمه صدیق صفی‌زاده، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه**، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، انتشارات‌دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- دیلمی، حسن‌بن‌ابی‌الحسن، **ارشاد القلوب**، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
- ــــــــــــ ، **ارشاد القلوب**، ترجمه علی سُلگی نهاوندی، قم، نشر ناصر، ۱۳۷۶.
- **دیوان ترکمیر مومونـد**(شـرح احـوال، آثـار، معنـی واژگـان و ابیـات دشـوار)، بـه کوشـش بهـادر غلامی(دبیر)، کرمانشاه، انتشارات ماهتاب غرب، ۱۳۹۸.
- **دیوان حضرت خان الماس لرستانی**، گردآوری، مقابله، کتابت و ترجمه سیّد خلیل عالی‌نژاد، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷۶.
- **دیوان شیخ امیر**(دفتر کلام شیخ امیر و سید فرضی و شرح احوالات آتیمـور بانیـارانی)، گردآورنـده سیّد امرالله شاه ابراهیمی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۷۴.
- **دیوان گورَه**، گردآوری و ویراستهٔ سیّد محمّد حسینی، چاپ دوم، کرمانشاه، انتشارات باغ نی، ۱۳۸۷.
- رازی، محمّد بن زکریا، ، **الدّراسة التّحلیلیه لکتاب الطّبُ الرّوحانی**، به اهتمام مهدی محقـق، تهـران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
- ــــــــــــ ، **سیرت فلسفی**، مندرج در: مهدی محقق، **فیلسـوف ری**، ویراسـت پـنجم، تهـران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷.
- رازی، نجم‌الدّین، **مرصادالعباد**، به اهتمام محمّدامین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمـی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- ــــــــــــ ، **منارات السائرین و مقامات الطائرین**، تحقیق و تقـدیم سـعید عبـدالفتاح، قـاهره، دارسعاد الصباح، ۱۹۹۳م.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمّد، **المفردات فی غریب‌القرآن**، تحقیق محمّد سیّد کیلانـی، بیـروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
- رحیمیان، سعید، **آفرینش از منظر عرفان**(سیری در نظریه تجلّی و ظهور در عرفان نظری ابن‌عربـی)، ویرایش دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- ــــــــــــ ، **مبانی عرفان نظری**، چاپ ششم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها(سمت)، ۱۳۹۳.
- رستمی، منصور، **تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حق)**، تهران، انتشـارات مبـین اندیشه، ۱۳۹۵.
- ــــــــــــ ، **بازشناسی آیین یارسان(اهل حق)**، قم، انتشارات شاکر، ۱۳۹۲.
- رنجبر، محمّدعلی، **مشعشعیان**: ماهیت فکری- جتماعی و فرآیند تحولات تاریخی، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۸۷.

– روحتافی، حسین، **تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلامهای حضرت شیخ امیر**، به خط سیّد ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۷۷.
– **روحتاو، از شاهو تا برزنجه**: مجموعه کلامی از متون کهن یارسان(اهل حق)، گردآوری و ویراستهٔ سیّد محمّد حسینی، سلیمانیه، نشر انستیتو فرهنگی کرد، ۱۳۸۹.
– **روحتاو، از برزنجه تا پردیور**: مجموعه کلامی از متون کهن یارسان(اهل حق–کاکه‌ای)، گردآوری و ویراستهٔ سیّد محمّد حسینی، سلیمانیه، نشر انستیتو فرهنگی کرد، ۱۳۹۰.
– الزبیدی، محمّد مرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق عبدالسّتار احمد فرج و دیگران، بیروت، دارالهدایه، ۱۳۸۵ق.
– زرین‌کوب، عبدالحسین، **ارزش میراث صوفیه**، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر،۱۳۹۲.
– زمانی، مصطفی، **ترجمه و شرح نهج‌البلاغه**، قم، انتشارات فاطمة الزهرا(س)، ۱۳٦۹.
– زین‌العابدین، امام علی بن الحسین، **صحیفه سجادیه همراه با مناجات خمس عشر**، ترجمه الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، تهران، انتشارات ارمغان طوبی، ۱۳۸۵.
– سامانی، عمان، **گنجینةالاسرار و قصائد**، به کوشش فریدون حداد سامانی، سامان، انتشارات عمان سامانی، ۱۳۸۷.
– سبزواری، ملا محمّدابراهیم، **شرح گلشن راز**، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، نشر علم، ۱۳۸٦.
– سبزواری، ملا هادی، **شرح الأسماء الحُسنی**(شرح دعاء الجوشن الکبیر)، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
– ــــــــــــ ، **شرح دعاء الصباح**، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
– ــــــــــــ ، **شرح مثنوی**، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷٤.
– ستّاری، جلال، **مدخلی بر رمزشناسی عرفانی**، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲.
– سلطان ولد، **انتهانامه**، تصحیح محمّدعلی خزانه‌دارلو، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷٦.
– ــــــــــــ ، **ولدنامه**، تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷٦.
– سلطانی، محمّدعلی، **تاریخ خاندانهای حقیقت و مشاهیر متأخّر اهل حق در کرمانشاه**، تهران، نشر سُها، ۱۳۸۰.
– ــــــــــــ ، **حماسه ملّی ایران در اعتقاد علویان یارسان**، تهران، انتشارات اطلاعات،۱۳۹٤.
– ــــــــــــ ، **درون‌مایه‌های مشترک در سرانجام، ولایت‌نامه، بویوروق**، تهران، نشر سُها، ۱۳۹۳.

– ـــــــــــــــ، **قیام و نهضت علویان زاگرس**(تاریخ تحلیلی اهل حق)، چاپ دوم، تهران، نشر سُها، ۱۳۸۲.
– ـــــــــــــــ، **سه گفتار تحقیقی در آیین اهل حق**، ویراسته و حواشی و توضیح و ترجمه محمّدعلی سلطانی و مریم بانو رزازیان، تهران، نشر سها، ۱۳۷۸.
– سمنانی، علاءالدوله، **العروة الاهل الخلوة و الجلوة**، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولا، ۱۳٦۲.
– سنایی، ابوالمجد مجدود بن‌آدم، **حدیقة الحقیقة** و **شریعة الطریقة**، چاپ ششم، به تصحیح محمّدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
– ـــــــــــــــ، **دیوان سنایی**، به سعی و اهتمام محمّدتقی مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳٦۲.
– سند، محمّد، **رجعت دوازده مهدی**، ترجمه علیرضا قاسمی، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۵.
– سوری، ماشاءالله، **سروده‌های دینی یارسان**، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳٤٤.
– سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی(شیخ اشراق)، **حکمة الاشراق**، ترجمه فتحعلی اکبری، تهران، انتشارات علم، ۱۳۸۸.
– ـــــــــــــــ، **مجموعه مصنّفات شیخ اشراق**، تصحیح سیّدحسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
– السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، **اللآلی‌المصنوعه فی الاحادیث الموضوعه**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱٤۱۷ق.
– شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، سیّد نورالدین، **رسائل فصوصیه**، انتشارات آیت اشراق، قم،۱۳۹۱.
– ـــــــــــــــ، **کلیّات اشعار**، به سعی جواد نوربخش، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات یلدا قلم، ۱۳۸۵.
– شبستری، شیخ محمود، **گلشن راز**، با مقدمه و تصحیح کاظم دزفولیان، چاپ دوم، تهران، انتشارات طلایه، ۱۳۸٤.
– شفیعی کدکنی، محمّدرضا، **قلندریه در تاریخ**: دگردیسیهای یک ایدئولوژی، چاپ چهارم، تهران، نشر سخن، ۱۳۹٤.
– شهرزوری، محمدبن محمود، **الشجرة الإلهیة**، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
– ـــــــــــــــ، **شرح حکمة الاشراق**، تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۲.
– شهرستانی، محمّدبن عبدالکریم، **المِلَل و النِّحَل**، به تصحیح ابوعبدالله السّعید المندوه، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱٤۱۵ ق.
– صدرحسینی، سیّد علیرضا، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم**، قم، نشر ادیان، ۱۳۸٦.

– صغیر اصفهانی، محمّد حسین، **دیوان صغیر اصفهانی**، چاپ هجدهم، اصفهان، انتشارات صغیر، ۱۳۸۷.
– صفار، محمّد بن حسن، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد(ص)**، به تصحیح میرزا محسن کوچه باغی تبریزی، قم، مکتبة آیةالله المرعشی‌النجفی، ۱۴۰۴ق.
– صفی‌زاده، صدیق، **اهل حق (پیران و مشاهیر)**، تهران، انتشارات حروفیه، ۱۳۸۷.
– ـــــــــــــ ، **فرهنگ کردی(بوره‌که‌یی)**، کردی- فارسی، تهران، انتشارات پلیکان، ۱۳۸۰.
– ـــــــــــــ ، **نوشته‌های پراکنده دربارهٔ یارسان(اهل حق)**، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۶۱.
– طباطبایی، سیّدعلی، **انسان کامل و معرفت امام و امامت در کلمات دُرَربار حضرت ثامن‌الحجج علی بن موسی‌الرضا(ع)**، چاپ سوم، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۹۱.
– طباطبایی، سیّد محمّد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
– طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
– طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، تحقیق سیّد احمد حسینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
– الطوسی، تاج‌الدین احمدبن‌محمّد، **قصه یوسف**(السّتین الجامع للطائف البساطین)، تصحیح محمّد روشن، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۲.
– طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
– ظفرنوایی، خسرو، **ابن‌عربی و تناسخ**، تهران، انتشارات تیک تاک، ۱۳۹۵.
– عراقی، فخرالدین، **کلیّات عراقی**، به کوشش سعید نفیسی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۷۵.
– ـــــــــــــ ، **لمعات**، به همراه سه شرح از قرن هشتم هجری، تصحیح و مقدمه محمّد خواجوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۴.
– عطار نیشابوری، فریدالدین، **اسرارنامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
– ـــــــــــــ ، **الهی‌نامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
– ـــــــــــــ ، **دیوان عطار**، به تصحیح تقی تفضلی، چاپ یازدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
– ـــــــــــــ ، **مختارنامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم،

تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹.
– ــــــــــــــ ، **مصیبت‌نامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
– ــــــــــــــ ، **منطق‌الطیر**، به اهتمام سیّد صادق گوهرین، چاپ بیست و ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
– ــــــــــــــ ، **منطق‌الطیر**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۳.
– عفیفی، ابوالعلاء، **شرحی بر فصوص‌الحکم**، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام، ۱۳۸۰.
– علم‌الهدی(شریف مرتضی)، علی بن حسین، **رسائل الشریف المرتضی**، تحقیق سیّد احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم، ١٤٠٥ق.
– علوی، محمّد بن علی‌بن‌الحسین، **المناقب(کتاب عتیق)**، به تصحیح حسین موسوی بروجردی، قم، انتشارات دلیل ما، ١٤٢٨ق.
– غزالی، احمد، **سوانح**، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، انجمن شاهنشاهی ایران و فرانسه،۱۳۵۹.
– فارابی، محمّد، **اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله**، ترجمه و تحشیه سیّدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابخانهٔ طهوری، ١٣٦١.
– ــــــــــــــ ، **سیاست مدنیّه**، ترجمه سیّدجعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران،۱۳۵۸.
– فخر رازی، محمّد بن عمر، **مفاتیح‌الغیب(التفسیر الکبیر)**، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث‌العربی، ١٤٢٠ق.
– فخری، ماجد، **سیر فلسفه در جهان اسلام**، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
– فَرغانی، سعیدالدین، **مشارق الدَّراری شرح تائیه ابن‌فارض**، با مقدمه و تعلیقات سیّدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
– ــــــــــــــ ، **منتهی المدارک فی شرح تائیة ابن فارض**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤٢٨ق.
– فروزانفر، بدیع‌الزّمان، **احادیث و قصص مثنوی**، ترجمه کامل و تنظیم مجدد حسین داوودی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۷.
– ــــــــــــــ ، **زندگانی مولانا جلال‌الدین محمّد مشهور به مولوی**، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زوّار، ١٣٦٦.
– ــــــــــــــ ، **شرح مثنوی شریف**، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی،۱۳۸۲.
– فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، **گوهر مراد**، با مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، با تصحیح و تحقیق مؤسسهٔ تحقیقاتی امام صادق(ع)، چاپ دوم، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۸.
– فیض کاشانی، محمّد محسن، **مجموعه رسائل فیض**، به تصحیح بهراد جعفری، تهران، انتشارات

مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.

– قمشه‌ای، محمّدرضا، **مجموعه آثار حکیم صهبا عارف الهی آقامحمّدرضا قمشه‌ای**، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، خلیل بهرامی قصرچمی، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸.

– قمی، شیخ عبّاس، **کلیّات مفاتیح‌الجنان**، تصحیح سیّد صادق میرشفیعی، چاپ چهارم، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷.

– قمی مشهدی، محمّد بن محمّدرضا، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، به تصحیح حسین درگاهی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.

– قونوی، صدرالدین، **اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.

– ـــــــــــــ ، **مفتاح الغیب**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه،۲۰۱۰م.

– ـــــــــــــ ، **النصوص**، تصحیح سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی،۱۳۷۱.

– قیصری، داوود، **رسائل قیصری**، به تصحیح سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.

– ـــــــــــــ ، **شرح فصوص‌الحکم**، به کوشش سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

– کاشانی، عبدالرزاق، **اصطلاحات‌الصوفیه**، به‌تصحیح عاصم‌ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤٢٦ق.

– ـــــــــــــ ، **شرح فصوص الحکم**، چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.

– ـــــــــــــ ، **لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام**، تصحیح احمد عبدالرحیم السایح، توفیق علی وهبة و عامر النجار، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، ١٤٢٦ق.

– کاشانی، عزالدّین محمود بن علی، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷.

– کاظمی اردبیلی، علی، **دیوان کاظمی**(کلیات اشعار آیت الله علی کاظمی اردبیلی)، به کوشش اعظم کاظمی اردبیلی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۱.

– **کلام**(شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره پیرالی، سیده شیانی، کله زرده، مأموریت حضرت مصطفی، ملک طیار، قولتاس، یادگار، زلال زلال، سیّد خاموش، خان احمد، باباحیدر، زنور، آتیمور)، صحنه، جمخانه سیّد امرالله شاه ابراهیمی، ۱۳۹۴.

– **کلام عابدین**، به کوشش سیّد امرالله شاه ابراهیمی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۹۳.

– **کلام قالب، گواهی سر کوه شاهو**، صحنه، جمخانهٔ سید امرالله شاه ابراهیمی، ۱۳۹۲.

– کلینی، محمّدبن یعقوب، **کافی**، به اهتمام محمّد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۵.

– کوفی، فرات بن ابراهیم، **تفسیر فرات کوفی**، به تصحیح محمّد الکاظم، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ١٤١٠ق.

– گنون، رنه، **سیطرهٔ کمیّت و علائم آخـر زمـان**، ترجمـه علـی محمّـد کـاردان، تهـران، مرکـز نشـر دانشگاهی، ۱۳۶۵.

– متوسّل، احمد، **اعجاز امیران عـالم**(ذکـر فضـائل و مناقـب و معجـزات چهـارده معصـوم)، تهـران، انتشارات طوبای محبّت، ۱۳۸۸.

– مجلسی، محمّدباقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهـار**، چـاپ دوم، بیـروت، مؤسسـه الوفاء، ۱۴۰۴ق.

– ــــــــــــــ ، **مرآةالعقول فی شرح أخبار آل‌الرسول**، به تصـحیح سیّدهاشـم رسـولی محلاتـی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ق.

– ــــــــــــــ ، **کتاب رجعت**(از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه)، تحقیق و ترجمـه سـیّد حسـن موسوی، چاپ دوم، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۴.

– **مجموعه رسائل و اشعار اهل حق(تذکرهٔ اعلی)**، تصحیح و– ایوانف، بمبئی، مطبـع قـادری پـریس، ۱۹۵۰م.

– محمّدی عسکرآبادی، فاطمه، **فروغ رخ ساقی**(اندیشهٔ تجلّی در ادب عرفانی فارسـی، قبـل و بعـد از ابن‌عربی)، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹۷.

– مریدی، حسین، **شرح و ترجمهٔ فصوص‌الحکم**(براساس متن ابوالعلاء عفیفی و ترجمهٔ رالف استین)، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۹۱.

– مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل، **شرح التعرف لمذهب اهـل التصـوّف**، بـا مقدّمـه و تصـحیح محمّد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۵.

– مستنبط، احمد، **القطرة من بحار مناقب النبی و العترة علیهم‌السلام** ، ترجمه محمّـد ظریـف، چـاپ ششم، قم، انتشارات حاذق، ۱۳۸۴.

– مطهری، مرتضی، **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی**، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.

– مغربی تبریزی، شمس‌الدین محمّد، **دیوان کامل شمس مغربی**، به اهتمام ابوطالب میرعابدینی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۵۸.

– مفید، شیخ محمّد بن محمّد، **الأمالی**، تصحیح حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شـیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

– ملاصدرا، صدرالدین محمّد شیرازی، **الحکمةالمتعالیة فی‌الاسفار العقلیةالاربعة**، چاپ دوم، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۷۹.

– موحّد، محمّدعلی و صمد موحّد، **درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیلِ فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، چاپ سوم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۶.

– موحدیان عطار، علی، **تناسخ، گذشته و امروز**، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب،۱۳۹۳.

– مولوی، جلال‌الدین محمّد، **دیوان کبیر**، به تصحیح بدیع‌الزّمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵.

- ــــــــــــــــ ، **کلیات شمس تبریزی**، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، نشر قطره،۱۳۸۱.
- ــــــــــــــــ ، **مثنوی معنوی**، به تصحیح و مقدمه محمّدعلی موحد، چاپ سوم، تهران، نشر هرمس، ۱۳۹۷.
- المهائمی، علاءالدین علی، **مشرع الخصوص إلی معانی النصوص**، تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤٢٩ق.
- مینورسکی، ولادیمیر فئودوروویچ، **یادداشت‌هایی در مورد طایفهٔ اهل حق**، ترجمه سیاوش تیموری، چاپ سوم، تهران، ناشر مترجم، ۱۳۸۷.
- ناس، جان بویر، **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ سوم، تهران، انتشارات پیروز، ١٣٥٤.
- **نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه**: یکی از متون کهن یارسان(اهل حق)، تحقیق و تفسیر صدیق صفی‌زاده بوره‌که‌ئی، تهران، انتشارات هیرمند، ۱۳۷۵.
- النجفی الجیلانی، شیخ یوسف، **بیان الایات در علم زبر و بیّنات**، رشت، انتشارات عروة الوثقی، ۱۲۹۱ش.
- نسفی، عزیزالدین، **الإنسان الکامل**، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، انتشارات طهوری، ١٣٨٦.
- ــــــــــــــــ ، **کشف‌الحقایق**، به تصحیح احمد مهدوی دامغانی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٨٦.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، **خسرو و شیرین**، تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، بی‌تا.
- نعمانی، محمّد بن ابراهیم، **الغیبة للنعمانی**، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق،۱۳۹۷ق.
- نفیسی، علی اکبر، **فرهنگ نفیسی**، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۵.
- نمازی شاهرودی، علی، **مُستدرک سفینةُ البحار**، قم، انتشارات اسلامی، ١٤١٨ ق.
- نوربخش، سیّدمحمّد، **غزلیات سیّدمحمّد نَوربخش**، به تصحیح مولوی محمّد شفیع، پاکستان، ضمیمه مجله اورینتل کالج، شماره۱، ۱۹۲۵م.
- نوری، حسین بن محمّدتقی، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**،چاپ دوم، قم، موسسه آل البیت(ع)، ١٣٦٨.
- **نهج‌البلاغه**، تصحیح صبحی صالح، قم، دارالهجره، ١٤١٤ق.
- **نهج‌البلاغه**، ترجمه محمّد دشتی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مسجد مقدّس جمکران،۱۳۸۷.
- نیّر تبریزی، محمّد تقی، **دیوان نیّر تبریزی**، به تصحیح بهروز ثروتیان، چاپ دوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۷.
- ــــــــــــــــ ، **صحیفة الابرار فی مناقب المعصومین الاطهار**، به تصحیح و مقدمه عبدالرسول احقاقی حائری، چاپ دوم، تبریز، انتشارات شفق، بی‌تا.

– هاتف اصفهانی، سید احمد، **دیوان هاتف اصفهانی**، با مقابلهٔ تصحیح نسخهٔ حسن وحید دستگردی و نسخ خطی و چاپی دیگر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۵.
– هجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، **کشف المحجوب**، با مقدّمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸٦.
– همایی، جلال‌الدین، **تفسیر مثنوی مولوی(دز هوش‌ربا)**، چاپ ششم، تهران، نشر هما،۱۳۸۵.
– ــــــــــــ ، **دیوان سنا**: مجموعه اشعار استاد علامه جلال‌الدین همائی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، انتشارات هما، ۱۳٦٤.
– ــــــــــــ ، **مولوی نامه(مولوی چه می‌گوید؟)**، چاپ دهم، تهران، نشر هما، ۱۳۸۵.
– همدانی، باباطاهر، **دیوان**، تصحیح حسن وحید دستگردی، با مقدمه م. درویش، تهران، انتشارات نوین، ۱۳٦۲.
– همدانی، عبدالصمد بن محمّد حسین، **بحر المعارف**، تحقیق و ترجمه حسین استاد ولی، تهران، نشر حکمت، ۱۳۸۷.
– یثربی، یحیی، **عرفان نظری**: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوّف، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸٤.
– یزدان‌پناه، سیّد یدالله، **مبانی و اصول عرفان نظری**، چاپ پنجم(ویراست دوم)، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
– یزدان پناه، شهناز، **نقدی نو بر آیین و مرام اهل حق**، قم، آینده درخشان، ۱۳۹٤.
– ــــــــــــ ، **نگاهی نو در عقاید عرفا**، قم، انتشارات آیندهٔ درخشان، ۱۳۹۷.
– یزدی حایری، علی، **إلزام الناصب فی إثبات‌الحجة الغائب**، به تصحیح علی عاشور، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱٤۲۲ق.
– یوسفی، محمّدتقی، **تناسخ از دیدگاه عقل و وحی**، قم، انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۸.

ب) مقاله‌ها

– انواری، محمّدجواد، «**براهین اثبات باری**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۸۵، ج۱۱، صص٦٤۵–٦۵۵.
– جلالی مقدّم، مسعود و داریوش صفوت، «**اهل حق**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۱۰، صص٤٦۷–٤۷٤.
– جوادی آملی، عبدالله، «**نزول وحی**»، دو فصلنامه تخصصی علوم قرآن و تفسیر معارج، سال اول، شماره اول، پیاپی ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹٤، صص۵–۱۸.
– ــــــــــــ ، «**نیل به مقام عصمت انحصاری نیست**»، مجله الکترونیکی اسراء، ۱۳۸۸،شماره ۸.
– خراسانی، شرف‌الدین، «**ابن‌عربی**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج٤، صص۲۲٦–۲۸٤.

– دادبه، اصغر، «**تجلّی**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۱٤، صص۵۸۷–۵۹٤.
– دهباشی، مهدی، «**فلسفه اسماء و صفات حق و تمایز آنها از یکدیگر**»، فصلنامه اندیشهٔ دینی، دانشگاه شیراز، پیاپی ۱۷، زمستان ۱۳۸٤، صفحات ۱–۱۸.
– دهقان، مصطفی، «**برخی منابع مطالعهٔ اهل حق**»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره۷۵ و۷٦، دی و بهمن ۱۳۸۲، صص۱٤۷–۱۵۳.
– ربانی گلپایگانی، علی و علیرضا امامی میبدی، «**بررسی و نقد تقریرهای برهان حرکت**»، فصلنامه کلام اسلامی، دوره ۲۳، شماره ۹۲، زمستان ۱۳۹۳، صص۹–۲۲.
– رحیمی، مهری و امیراسماعیل آذر، «**کتابشناسی فرقه اهل حق(یارسان)**»، فصلنامه عرفان اسلامی، سال سیزدهم، شماره٤۹، پاییز ۱۳۹۵، صص۱۱۹–۱۳۷.
– زرکوب، منصوره و زهرا عبداللهی، «**تمثیل در امثال فارسی و عربی**»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی(گوهر گویا)، سال چهارم، شماره سوم، پیاپی۱۵، پاییز ۱۳۸۹، صص۱۳٦–۱۰۹.
– شجاری، مرتضی، «**آفرینش براساس عشق و قاعدهٔ الواحد از دیدگاه ابن‌عربی**»، فصلنامه پژوهشهای‌فلسفی– کلامی، سال‌دهم، شماره‌چهارم، تابستان۱۳۸۸، صص۸۳–۱۰۸.
– علیخانی، بابک، «**خمیرهٔ ازلی در نزد سهروردی و رنه گنون**»، جاویدان خرد، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹٤، صص۹۱–۱۱۲.
– کربلایی، مرتضی، «**حضرات خمس**»، مندرج در دانشنامهٔ جهان اسلام، زیرنظر غلامعلی حدّاد عادل، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸٦، ج۱۳، صص۵٤۳–۵٤۵.
– ــــــــــــ ، «**سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی، بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی**»، فصلنامه هفت آسمان، شماره ٤۰، زمستان ۱۳۸۷، صص۱۱۹–۱٤۲.
– مکری، محمّد، «**اندیشهٔ مظهریّت در نزد اهل حق**»، ترجمه مصطفی دهقان، نامهٔ پارسی، شماره ۲۷، زمستان ۱۳۸۱، صص۷۳–۷۸.
– مینایی، فاطمه، «**تناسخ**»، مندرج در دانشنامهٔ جهان اسلام، ج۸، ذیل تناسخ.
– یثربی، سیّدیحیی، «**تعیّن**»، مندرج در دانشنامهٔ جهان اسلام، ج۷، صص۵۷٤–۵۷۷.

فهرست آیات

فهرست احادیث

نمایه

ن

The Mystical Ontology of Ahl-e Haqq

A Comparative Study of the Idea of Epiphany, Manifestation and the Perfect Man in Islamic Mysticism and Ahl-e Haqq

Dr. Fateme Mohammadi Askarabadi

یکی از «مکاتبِ فکریِ عرفانی» که در کنار سایر مکاتبِ «عرفانی، ایرانی، اسلامی»، بالیده، «آیین اهل حق» است. متأسفانه تاکنون، آن گونه که بایسته و شایسته است به این «مکتبِ فکری» پرداخته نشده است. به نظر می رسد که برای رسیدن به یک نگاه علمی، دقیق و بی غرض نسبت به اهل حق، لازم است که ابتدا «هستی شناسی» این آیین، از طریق متون دست اوّل ایشان، مورد بررسی قرار گیرد. به طور خلاصه می توان گفت که آیین اهل حق، دارای «هستی شناسی عرفانی» است؛ یعنی اساس آن، مبتنی بر «وحدت وجود»، «ظهور»، «تجلّی»، «حرکت حبّی»، «انسان کامل» و «ظهور و سریان حقیقت واحد در صُوَر گوناگون» است. در پژوهش حاضر، «هستی شناسیِ عرفانیِ اهل حق» به صورت ساختارمند، طبقه بندی شده و بر اساس یک چینش علمی و منطقی، استخراج شده و مورد بررسی قرار گرفته است.



شابک: ۰ - ۱۷۶ - ۲۹۷ - ۶۰۰ - ۹۷۸
ISBN: 978-600-297-176-0